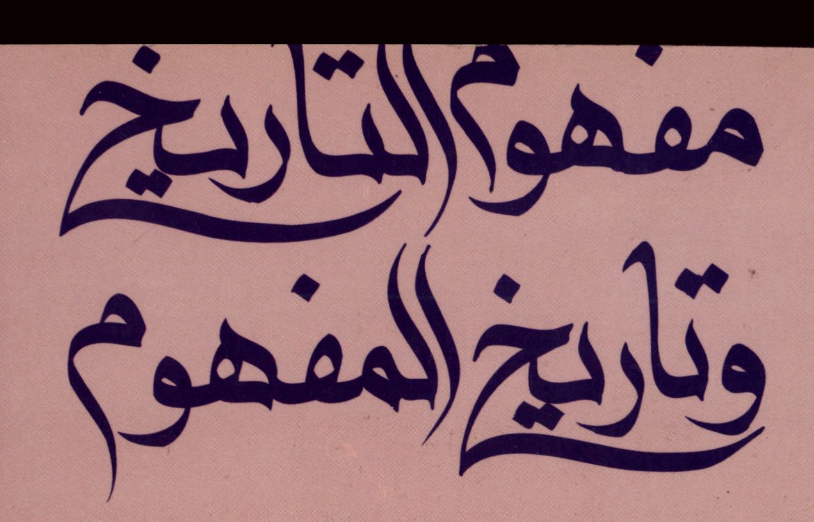


د. الهادي التيمومي

د. الهادي التّيمومي

مفهوم التّاريخ

و

تاريخ المفهوم

في العالم الغربيّ من «النّهضة» إلى «العولمة»



دار محمّد علي للنّشر

سلسلة : مفاهيم

العنوان : مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم
في العالم الغربي من النّهضة إلى العولمة

المؤلف : د. الهادي التيمومي

الطبعة الأولى 2003



دار محمد علي للنشر

نهج محمد الشعبوني – عمارة زرقاء اليمامة

3027 صفاقس الجديدة – الجمهورية التونسية

هاتف : +216/74407440

فاكس : +216/74407441

Email :caeu@gnet.tn

الغلاف : منير الشعراني

رقم الناشر : 02/349-151

الترقيم الدولي : ISBN: 9973-33 - 051 -x



إلى

طلاّب علم التّاريخ وأساتذته

في جامعات وطننا العربيّ الكبير



التّوطئة

إنّ الطّابع البيداغوجيّ لهذا الكتاب المختصر جعلني أتخلّى فيه عن الهوامش والإحالات البيبليوغرافيّة التي نجدها بغزارة –مقصودة أحيانًا– في الدّراسات الأكاديميّة. لقد أردت هذا الكتاب دليلاً عامًّا من شأنه أن يوفّر للطّالب في علم التّاريخ حدًّا أدنى من المعارف عن علم هو من أجمل مغامرات الفكر البشريّ. ولقد تَوَخّيْتُ فيه لغةً بسيطة اللّفظ قريبة المأخذ دانيةَ المُلْتَمَس، كما حرصتُ على الإيجاز والتّكثيف، حتّى يُغري الحجم المحدود للكتاب بقراءته. وقد حاولت جاهدًا ألاّ يكون التّبسيط على حساب النّاحية العلميّة رغم صعوبة ذلك.

لقد أقدمتُ بصفتي أستاذًا جامعيًّا في تونس على تدريس هذه المسألة "**مفهوم التّاريخ وتاريخ المفهوم في العالَم الغربيّ: من «النّهضة» إلى «العولمة»**"، وأعزم اليوم على نشرها للنّاس لأنّي لاحظت أنّ طلاّب علم التّاريخ يجهلون أغلب ما كتبه عمالقة الفكر الغربيّين حول صناعتهم، وأنّ الذين حاولوا التّعرّف إلى ذلك اصطدموا بصعوبة ما قرؤوه، خاصّة إذا اختلط التّاريخ بشيء من الفلسفة، زِدْ على ذلك نفور الطّلبة من الرّجوع إلى المصادر والمراجع المكتوبة بغير اللّغة العربيّة، وهذه مأساة تتعلّق بالطّريقة التي تمّ بها تعريب العلوم الإنسانيّة في تونس وفي بقيّة البلدان العربيّة، إذ أدّى ذلك التّعريب –مع الأسف الشّديد– إلى تقوقع الطّلبة في صدفة اللّغة العربيّة، في وقت تزداد فيه الحاجة إلى معرفة أكثر ما يمكن من لغات العالم المتقدّم.

إنّ توجُّهَ هذا الكتاب توجّهٌ **تَجميعيٌّ**، إذ قلت لنفسي إنّ الطّلبة بحاجة في مرحلة أولى إلى «**مغازة أفكار**»، فسِرْتُ على خُطى الفيلسوف الفرنسيّ جان جاك روسّو الذي قال في «**اعترافاته**» (***Confessions***) (الكتاب السّادس) في

أواخر القرن الثّامن عشر "... قلتُ لنفسي: لا بدّ أن أشيّد مغازة أفكار سواءٌ أكانت تلك الأفكار خاطئة أم صحيحة. المهمّ هو أن تكون واضحة، وذلك في انتظار أن يمتلئ دماغي ويكون قادرًا على المقارنة والاختيار بين تلك الأفكار. وأنا على يقين من أنّ هذه الطّريقة لا تخلو من سلبيّات، لكنّها على الأقلّ تمكّنني من بلوغ هدفي، وهو التّعلّم..."[1]. وأرجو أن يؤدّي الاطّلاع على «مغازة الأفكار» المتمثّلة في هذا الكتاب الصّغير الحجم إلى إغراء البعض بمزيد التّشبّع بالتّراث الغربيّ في علم التّاريخ، ومعاشرة أمّهاته وأساطينه، لأنّه التّراث الأكثر تقدّمًا في هذا الميدان في عالَم اليوم.

لقد بذلتُ في هذا البحث – الدّرس جهد الطّاقة، وإن كنتُ كلّما أوغلتُ في طواياه شعرتُ أنّني ما زلتُ أقف منه على العتبة، لكنّ الذي أحبّ تأكيده هو أنّني لا أزعم أنّني بلغتُ فيه كلّ ما أتوق إليه من الإحاطة والدّقّة، ولا أدّعي من العلم إلاّ بعضه. والشّكر مسبقًا للّذين سيقرؤون هذا الكتاب لصبرهم عمّا لم يعجبهم فيه.

1 كلّ الفقرات المترجمة في هذا الكتاب من تعريب المؤلّف.

المقدّمة

هذه الدّراسة إبيستيمولوجيّة بحثيّة نقديّة تُعنى بتطوّر علم التّاريخ (مبادئه وأسسه وأهدافه وحدوده) في العالم الغربيّ منذ عصر النّهضة إلى مغيب القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين. وطابع هذه الدّراسة **المكثّف جدًّا** جعلها انتقائيّة إذ الكثير من المعطيات وقعت الإشارة إليها بطريقة سريعة جدًّا لأنّ قصدنا ليس الشّموليّة والإلمام الكامل، وإنّما تمكين الطّالب في علم التّاريخ من «حدّ أدنى مضمون»، أي من حصيلة معقولة تشمل أهمّ المحطّات في تاريخ مفهوم «التّاريخ» على امتداد ستّة قرون تقريبًا.

لقد تبنّينا المقياس الكرونولوجيّ في هذه الدّراسة، وبدأنا «بإنسانويّة» عصر النّهضة الأوروبيّة إلى أن بلغنا عصر «العولمة» في أيّامنا هذه.

وقد اخترنا الوظيفة لا الاسم، وارتأينا القيام بعمليّة «تنميط» للمؤرّخين خلال هذه الحقبة، فاكتشفنا وجود **أحد عشر نمطًا**.

وقد حاولنا بالنّسبة إلى كلّ صنف من هؤلاء المؤرّخين تبيان الإطار التّاريخيّ العامّ الذي ظهر فيه، والمدرسة الفكريّة التي ينتمي إليها، وإضافاته ومواطن قصوره.

والمفكّرون الذين أشرنا إليهم في متن هذه الدّراسة ليسوا كلّهم مؤرّخين بالمعنى الضّيّق للكلمة، وإنّما كانوا متخصّصين في مجالات فكريّة متعدّدة ومن بينها التّاريخ. وقد تطلّبَ التّعريف بكلّ صنف من هؤلاء المؤرّخين اللّجوء إلى مفاهيم من علوم إنسانيّة غير التّاريخ وخاصّة من الفلسفة. ولا مِراءَ في أنّ الفلاسفة قدّموا إضافات عظيمة لعلم التّاريخ، لكنّ هذا الكتاب لم يتحوّل مع ذلك إلى تاريخ للفلسفة رغم كثرة المعطيات الفلسفيّة فيه. لقد بدأ التّفكير التّاريخيّ منذ

فجر الإنسانيّة بمضامين دينيّة ازدادت تعمّقًا مع ظهور الأديان التّوحيديّة الكبرى، ثمّ أصبح التّفكير التّاريخيّ سياسيًّا مع الإغريق والرّومان، وبعد خُسُوف دام قُرابة الألف سنة (باستثناء وميض لم يدم طويلاً للعربيّ جاء به المسلم عبد الرّحمان بن خلدون) عاد التّفكير التّاريخيّ إلى وضعيّته السّياسيّة مع عصر النّهضة في العالم الغربيّ مؤكّدًا أنّ الإنسان -لا الله فقط- يجب أن يكون محور التّفكير التّاريخيّ. وقد تشظّى هذا المضمون السّياسيّ للتّفكير التّاريخيّ في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى ما لا يُحصى من الحساسيّات والمشارب المختلفة.

إنّ بعض أصناف المؤرّخين الذين تعرّضنا لهم في هذا الكتاب لم يعد لهم وجود بارز في عالَم اليوم (مثل المؤرّخ الرّومنطيقيّ). وهذا ما يفسّر أنّ أجزاء هذه الدّراسة ليست متعادلة الوزن. لكنّنا حرصنا مع ذلك على عدم إهمال هؤلاء المؤرّخين لأنّهم جزءٌ لا يتجزّأ من تاريخ التّاريخ، ولأنّ بعض طرق تفكيرهم وكتاباتهم نَلمسها اليوم لدى بعض المؤرّخين الذين يمارسونها بلا وعي أحيانًا.

إنّنا عندما نستعرض مواصفات صنف من المؤرّخين في عصر معيّن، فإنّ ذلك لا يعني أنّ كلّ تلك المواصفات متوفّرة لدى كلّ المؤرّخين الذين ينتمون إلى المدرسة التّاريخيّة لذلك المؤرّخ.* فالتّنوّع أحيانًا داخل نفس المدرسة لا حدّ له، إلاّ أنّنا فضّلنا -ومن باب تقريب الحقائق إلى الأذهان- أن نستخدم مفهوم «الأنموذج المثاليّ» لـ«ماكس فيبر» (MAX WEBER). لقد رسمنا صورة «خالصة» لمؤرّخ كلّ مدرسة بإيجابيّاته وسلبيّاته، وهو مؤرّخ لم يوجد قطّ بمثل تلك المواصفات على أرض الواقع، والمؤرّخ الذي وُجِدَ هو مؤرّخ يحمل الكثير من تلك المواصفات لا كلّها. لقد فضّلنا الوظيفة لا الاسم انطلاقًا من إيماننا بأنّ الحضارة ليست في نهاية التّحليل سوى مجموعة من الوظائف التي تؤدّي إلى التّراكم المعرفيّ والتّقدّم، فعِوَض الحديث من باب المثال عن «اسم» «ماركس» المؤرّخ خيّرنا الحديث عن «وظيفة» المؤرّخ الماركسيّ.

وقد يبدو لبعض القرّاء أنّ بعض ما ورد في هذا الكتاب هو من البديهيّات، وهي ليست كذلك، ولا بدّ من التّثبّت إن كانت فعلاً بديهيّات، علمًا بأنّ اكتشاف تلك «البديهيّات» تطلّب من البشريّة دهورًا طويلة. لنتذكّر ما قاله «سان أوغستان» (SAINT AUGUSTIN) عن مفهوم الزّمن في **اعترافاته** في القرن الرّابع بعد الميلاد: "... ما هو الزّمن؟ إذا لم يسألني أحدٌ عنه فأنا أعرفه، لكن إذا ما سُئِلْتُ عنه فإنّي عاجز عن الإجابة". إنّ تعريف هذا «الزّمن» الذي حيّر مفكّرًا عظيمًا مثل «سان أوغستان» ولا يحيّر عامّة النّاس هو الذي أدّى إلى أعظم ثورة في الفيزياء وهي ثورة «النّسبيّة» التي فجّرها «أنشتاين» (EINSTEIN) في بدايات القرن العشرين.

الفصل الأوّل

في معنى كلمة «تاريخ»

"مشكل التّاريخ هو تاريخ المشكل"

هيغل

"نحن لا نعرف سوى علمٍ واحدٍ هو علم التّاريخ"

ماركس - انقلز

ماذا تعني عبارة «تاريخ»؟. إنّ الدّراسات في هذا الموضوع هي من التّنوّع والكثرة حتّى لَيُخَيَّلُ للباحث المقبل على دراسة هذا العلم أنّه «قُتِلَ بحثًا» وأنّ كلّ جديد عنه لن يكون إلاّ قوْلاً مسموعًا مَلُوكًا مَمْجُوجًا. لذلك سأقتصر على إثارة ما أعتَبِرُهُ أساسيًّا في هذا الموضوع رغم أنّ الكثيرين سبقوني إلى ذلك، ولعلّ في الإعادة الموجزة والمبسّطة إفادة.

إن علم التّاريخ هو أقدم علم إنسانيّ. وتنطوي كلمة «تاريخ» لدى أغلب الشعوب على **معنييْن اثنيْن**، فهي تعني ما وقع للإنسان في الماضي، وتعني كذلك ما دوّنة الإنسان عن ذلك الماضي. فالتّاريخ هو إذن معرفةٌ لمادّة معيّنة، لكنّه أيضًا مادّةٌ لتلك المعرفة، على أن لا يُفهَم من ذلك وجود تطابق بين الماضي ومعرفة الإنسان لذلك الماضي، فالتّطابق رهين ما يتوفّر للمؤرّخ من وثائق وشواهد عن ذلك الماضي ومن قدرةٍ على الإلمام بذلك الماضي وسبر أغواره، على أنّ التّطابق التّامّ صعب جدًّا إن لم نقل مستحيلاً.

إنّ هذا المعنى المزدوج لكلمة «تاريخ» موجود في كلّ اللّغات تقريبًا، ولعلّ ذلك ناشئ عن شعور دفين لدى الإنسان بالارتباط الوثيق بين معرفة الماضي والماضي ذاته. والاستثناء الوحيد تقريبًا يخصّ اللّغة الألمانيّة التي تتضمّن تمييزًا واضحًا بين «Geschehen» و«Historie».

إنّ هذا المعنى المزدوج لكلمة «تاريخ» له ما يبرّره، فالإنسان –موضوع المعرفة التّاريخيّة– هو أيضًا كائن تاريخيّ، وهذه المعاينة جعلت المهتمّين بالشّأن التّاريخيّ يواصلون طرح نفس الأسئلة، وذلك منذ العصر الإغريقيّ القديم إلى اليوم. **وأول هذه الأسئلة**: هل بإمكان المؤرّخ أن يترك جانبًا طبيعتَه بصفته كائنًا تاريخيًّا، ويدرس الماضي دراسة موضوعيّة؟

لقد كتب الشّاعر معروف الرّصافيّ:

وَمَا كُتُبُ التَّارِيخِ فِي كُلِّ مَا رَوَتْ * لِقُرَّائِهَا إلاَّ حَدِيثٌ مُلَفَّقُ

.... *

نَظَرْنَا لأَمْرِ الحَاضِرِينَ فَرَابَنَا * فَكَيْفَ بِأَمْرِ الغَابِرِينَ نُصَدِّقُ

إنّ موقفًا متطرّفًا مثل هذا لا ينمّ عن أقلّ قدْر من المصداقيّة، لكن دعنا نطرح الأسئلة الجِدّية: هل بإمكان الإنسان أن يدرس أخاه الإنسان دراسةً غير منحازة، أو بتعبير آخر: هل بلوغ الحقيقة يمكن عندما يكون موضوع الدّراسة من نفس طبيعة الدّارس خلافًا للعلوم الطّبيعيّة حيث الدّارس والمدروس من طبيعة مختلفة؟ وهل ثمّة موضوع أصعب من دراسة الإنسان للإنسان «الذي حَارَتْ البَرِيَّةُ فيه» كما قال شاعرنا العظيم أبو العلاء المعرّي. ثمّ ما المقصود بالعلم الذي نطالب المؤرّخ بأن يتوخّاه عند دراسته للماضي؟ هل هو العلم كما يفهمه علماء الطّبيعة وهو العلم المتمثّل في التّفسير (Explication) أي في ضبط ما بين الأشياء والوقائع والأحداث من علاقات حتميّة علميّة وقوانين موضوعيّة؟ وإذا اجتنبنا في

هذا الصّدد الخوض في ما يقوله العلماء من أنّه لا يوجد تفسير شامل وكامل ونهائيّ حتّى للظّواهر الطّبيعيّة، أو ما يقوله الفيلسوف «كارل بوبر» (KARL POPPER) (1902–1995) من أنّ أيّة حقيقة علميّة ليس حقيقة لأنّ التّجربة أثبتتها، وإنّما هي حقيقة لأنّنا لم نتوصّل بعدُ إلى إثبات عكسها، فهل المقصود بالعلم في التّاريخ هو مجرّد الفهم (Compréhension)، أي فهم سلوك الإنسان ونواياه ومقاصده، وبالتّالي لا يحتاج المؤرّخ هنا في مقاربته للماضي إلى مفهوم العلّيّة (Causalité) والحتميّة (Déterminisme)، لكنّ المشكلة هنا هي إنسان ما قبل التّاريخ. كيف ندرسه، وقد ترك لنا مخلّفات «صامتة» (عظام بشريّة، ألبسة جلديّة، قطع فخاريّة، كهوف، أسلحة حجريّة...) لا يمكن التّعامل معها بمفهوم الوعي أو القصد.

هل علم التّاريخ هو علم مثل علوم الطّبيعة له هو أيضًا قوانينه الموضوعيّة؟ أم هو مزيجٌ معقّدٌ من التّفسير والفهم؟ أم هو بكلّ بساطة عمل سرديّ لا يتميّز كثيرًا عن الأدب (Récit)؟

لقد انشغل المؤرّخون منذ القديم بمعضلة «علمويّة» التّاريخ، خاصّة وقد بدا لهم أنّ كلّ حدث في التّاريخ هو واحد (Unique)، أي أنّه لا يحدث إلاّ مرّة واحدة. وهو كذلك فريدٌ (Singulier)، أي أنّه يحمل مواصفات لا نجدها في أيّ حدثٍ آخر مشابهٍ له؟ إذن لا شيء يتكرّر في التّاريخ الإنسانيّ، والمؤرّخ ليس بإمكانه القيام بأيّة تجربة على غرار زميله الفيزيائيّ أو الكيميائيّ، كما اتّضح لهم أنّ المؤرّخين قد يتّفقون فيما بينهم على أنّ أحداثًا معيّنة وقعت فعلاً في الماضي، لكن يصعب عليهم أن يتّفقوا فيما بينهم على أسباب تلك الوقائع ونتائجها. لنأخذ مثالاً بسيطًا: كيفيّة تحقيب الماضي، فهناك من المؤرّخين من حقّبه اعتمادًا على تعاقب السّلالات الحاكمة، وهناك من حقّبه اعتمادًا على تعاقب الحضارات، وهناك من حقّبه اعتمادًا على تعاقب أنماط أدوات الإنتاج (العصر الحجريّ، العصر البرونزيّ، العصر الحديديّ...) وهناك من حقّبه اعتمادًا على الثّورات التّقنيّة العظمى (عصر الفلاحة، عصر الصّناعة، ثمّ عصر

الإعلاميّة)، وهناك من حقّبه اعتمادًا على تعاقب أنماط الإنتاج (نمط الشّيوعيّة البدائيّة، النّمط العبوديّ، النّمط الفيوداليّ، النّمط الرّأسماليّ، النّمط الاشتراكيّ)، وهناك من حقّبه اعتمادًا على تعاقب أشكال التّنظيم الاجتماعيّ (عصر الصّيد والالتقاط والبداوة، عصر البربريّة، عصر الحضارة)، وهناك من حقّبه اعتمادًا على معيار الانتقال من عصر سلطة الأمّ إلى عصر سلطة الأب، وهناك من حقّبه اعتمادًا على أنماط التّفكير الفلسفيّ (عصر السّحر والأصنام، عصر الماورائيّات، العصر الوضعيّ)، وهناك من حقّبه اعتمادًا على مقولة التّحقّق التّدريجيّ للعقل المطلق في التّاريخ والمتمثّل في تطوّر الوعي بالحرّية (هيغل)، إلخ...

وحتّى ولو اتّفق المؤرّخون على مضامين أحداث معيّنة وعلى نتائجها، فهم ليسوا قادرين على التّنبّؤ بالمستقبل خلافًا لصنف معيّن من علماء الطّبيعة مثل علماء الفلك على سبيل المثال الذين بإمكانهم تحديد كسوف الشّمس تحديدًا دقيقًا للغاية، وذلك قبل وقوعه بمدّة طويلة جدًّا أحيانًا.

رغم هذه الحدود التي تجعل «علمويّة» التّاريخ محلّ تساؤل، فإن المؤرّخ مطالب بأن تكون صناعته علميّة المنهج والمنزع، ومطالبٌ بأن يُقنع المتلقّين لعلمه بمصداقيّة ما يَكتُب، هل بإمكان المؤرّخ تطبيق المقولة الكلاسيكيّة الشّهيرة الدّاعية إلى أن يكون متجرّدًا من انتمائه الزّمانيّ والمكانيّ لكي يكون بإمكانه اكتشاف الماضي كما وقع؟ إنّ الفرق بين المبدإ الجميل هذا والتّطبيق شاسع. وقد أثبتت التّجارب أنّ الكثير من المؤرّخين —رغم ادّعائهم الالتزام بالموضوعيّة— عجزوا كلّ العجز عن الانسلاخ عن بيئاتهم، وقاموا بدون أن يشعروا بإسقاط أفكار حاضرهم على الماضي. وحتّى لو قُدِّر للمؤرّخ أن يعكف على دراسة الزّمن الحاضر، فهل بإمكانه بلوغ الحقيقة، ولَهُ مَا لَهُ من ذلك الكمّ الهائل من الوثائق والإحصائيّات والمعلومات والصّور والاستجوابات التي بإمكانه الحصول عليها من الفاعلين التّاريخيّين الذين قد يكون الكثير منهم لا يزالون على قيد الحياة؟ لكن ألا يتحوّل مؤرّخنا هذا إلى مجرّد صحفيّ «جيّد» لا غير؟ ألا يفتقد حسب قناعةٍ راسخة إلى ما هو ضروريّ لأيّ مؤرّخ، وهو توفّر مسافة معيّنة بينه وبين

الأحداث، وهي الشّرط اللاّزم لكي يكون له الحدّ الأدنى من الرّصانة والصّفاء الذّهنيّ، علمًا بأنّ أيّ حدثٍ لا يمكن لمعاصريه فهمه جيّدًا كما قد يتصوّر، وإنّما الذين يفهمونه بصورة أفضل هم اللاّحقون.

ماذا تمثّل بالنّسبة إلى علم التّاريخ التّقنيات بما فيها تلك المتطوّرة جدًّا مثل الحاسوب، أو العلوم الأخرى مثل الأنتروبولوجيا والألسنيّة وعلم النّفس والدّيموغرافيا وعلم الاجتماع والاقتصاد والجغرافيا... إلخ. أليست هذه التّقنيات والعلوم شرطًا ضروريًّا لبلوغ الحقيقة التّاريخيّة؟ أليس المؤرّخ مثل الملاّح الذي يهتدي في البحار بالبوصلة، لكنّ البوصلة لا تكفي، ولا بدّ له من حدْسٍ وذكاء ليبلغ مراده، فالذي اكتشف أمريكا هو كريستوف كولومب (CHRISTOPHE COLOMBES) وليس البوصلة أو الخرائط أو الأدوات الأخرى رغم أنّها ساعدته بلا شكّ في مغامرته العظيمة.

أليس علم التّاريخ هو علم الوصول إلى حقائق جزئيّة لا غير؟ تمامًا مثل المصوّر الفوتوغرافيّ الذي يصوّر مشهدًا من فوق، فتكون صورته صحيحة لكنّها لا تعكس كلّ الواقع، كما أنّه عندما يصوّر نفس المشهد من زاوية أخرى تكون صورته صحيحة أيضًا، لكنّها لا تعكس كلّ الواقع، لكن لكي تكون كلّ صورة صحيحة ومهما كانت الزّاوية التي يلتقط منها تلك الصّور، لا بدّ أن تكون آلته الفوتوغرافيّة سليمة وأن تتوفّر فيه البراعة المهنية العالية، وهذا هو المطلوب من المؤرّخ.

لكن إذا كانت هذه هي حدود «علمويّة» التّاريخ، فما الفائدة إذن من تعاطي هذا النّوع من النّشاط الفكريّ؟ ولماذا يتعلّق النّاس به؟ هذا هو **السّؤال الثّاني** الذي ما انفكّ يخامر المؤرّخين والمفكّرين منذ القديم إلى اليوم؟

لقد خاض المؤرّخون والمفكّرون في هذا السّؤال وقالوا فيه شتّى الأقوال. فمن قائل إنّ الإنسان –وخلافًا للحيوان – يتميّز بتاريخيّته (Historicité)، أي إنّه واعٍ بالعيش في التّاريخ، ولا يكتفي بالخضوع للزّمن وكأنّه قَدَرٌ محتوم، وإنّما

يحاول أن يدوّن الأحداث التي تقع له. إنّ الإنسان لا يعيش فقط مشدودًا إلى الحاضر، وإنّما يلتفت كذلك إلى الماضي، ويضبط مشاريع للمستقبل، فماهية الإنسان —وخلافًا للحيوان— هي وعيه بالتّاريخ. لكن هل التّاريخ حِكْرٌ على الإنسان الواعي ذي المقاصد المحدّدة؟ أليس للطّبيعة تاريخ مثل الإنسان رغم أنّه تاريخ بطيء التّطوّر؟

ثمّ لماذا كلّ هذا التّعلّق الإنسانيّ بالماضي؟ هل لأنّ الماضي يُنير الحاضر ويمكّن من استشراف المستقبل؟

إنّ الإنسان يرث من الأجيال السّابقة مكتسبات حضاريّة معيّنة، كما أنّه ينطلق دائمًا من القديم لابتكار الجديد، لكن ألا يعود تعلّق الإنسان بالماضي بسبب كونه يتصوّر أنّ التّاريخ نافعٌ وأنّ في العودة إليه فائدة، فذلك الماضي كما هو معروف حافلٌ بنجاحات الإنسان وبإخفاقاته. لكن ماذا تعني الاستفادة من الماضي؟ إنّها لا تعني أنّ ذلك الماضي سيتكرر، ولا تعني أنّ الحلول التي جُرِّبَتْ في الماضي وصحّتْ يُمكن اللّجوء إليها في الحاضر إزاء مشاكل شبيهة بمشاكل الماضي وكأنّ الطّبيعة البشريّة ثابتة لا تتغيّر. إنّ الرّجوع إلى الماضي يزوّد الإنسان بنماذج بشريّة تكون بمثابة القدوة، فيحاول النّسج على منوالها واستلهام الشّجاعة منها وتربية إرادته لمقاومة مصاعب حياته الحاضرة، كما أنّ الماضي مليء بالمآسي التي تجعله يسعى لكي لا تتكرّر مآس شبيهة بها. إنّ التّاريخ يتحوّل هنا إلى أداة تمكّن الإنسان من العيش أحسن ممّا عاش أسلافه، فيصبح بمثابة عامل القوّة والدّفع والحافر ولطالما اشتكى الرّئيس الفرنسيّ ريمون بوانكري (1913–1920) من أنّ الشّيء الوحيد الذي يزعجه من مساعديه ومستشاريه هو جهلهم للتّاريخ.

لكن ألا يصبح التّاريخ أحيانًا عامل خمول وذبول يُعيق الإنسان عن التّقدّم، فيصبح مثل مريض العُصاب الذي يعيش مشدودًا إلى ماضيه منطويًا على نفسه، أليس من أسباب نكسة العرب الحاضرة تعلّقهم المهوّس بماضيهم المجيد

وبكاؤهم على الأطلال، واعتقاد الكثير منهم أنّ المسلكيّات التي مارسها أجدادهم في ماضيهم الزّاهر بالإمكان تكرارها اليوم؟ أليس هذا رفضًا للتّاريخيّة (Historisme) وهي الفكرة القائلة إنّ كلّ إنجازات البشر هي نتاج الظّروف التّاريخيّة التي أفرزتها، وبالتّالي لا توجد قيمة أو حقيقة صالحة لكلّ زمان ومكان، لذلك يجب تحليل ظواهر الماضي في حدود ذلك الماضي فقط وليس في ضوء الحاضر. ألا تنطبق على العرب قولة نيتشه (NIETZSCHE) "إنّ الإفراط في استهلاك التّاريخ مُضِرٌّ بالأحياء"[1] أو ما قاله الفرنسيّ بول فاليري (PAUL VALERY) في التّاريخ: "إنّه يجعل النّاس يحلمون، ويُسكر الشّعوب ويجعلهم يستعيدون ذكريات خاطئة، ويضخّم انفعالاتهم، ويترك جراحاتهم تنزف، ويعذّبهم وقت جنوحهم إلى الرّاحة، ويخلق لديهم إمّا هذيان العظمة أو عقدة الاضطهاد"[2].

أليست أفضل قاعدة للتّعامل مع الماضي هي الارتشاف منه بلا إفراط ولا تفريط؟ لكن لنقلب الآية تمامًا ونلق السّؤال التّالي: هل بإمكان الإنسان أن يقاطع الماضي مقاطعة تامّة وكفى الله المؤمنين شرّ الخصام حول هذا الماضي؟ أليس الماضي هو الهويّة (Identité)، وفاقد الذّاكرة شخصٌ فاقدٌ لهويّته، والمريض الذي يفقد ذاكرته لا يعمّر طويلاً كما يعلمنا الطّبّ بذلك. هل يمكن لشعب أو أمّة أن تستحقّ هذا الاسم عندما تكون هذه المجموعة البشريّة فاقدة لأيّة هويّة تميّزها عن غيرها من المجموعات البشريّة الأخرى؟ أليست الهويّة الثقافيّة هي بنسبة كبيرة إرْثٌ من الماضي؟ أليست مكانة أيّ شعب في حاضره هي إلى حدّ كبير ما كان عليه في أمسه؟ لماذا تنفق الشّعور الكثير من مالِها ووقتها لبناء المتاحف ومواطن الذّاكرة، كما تحرص على الاحتفال سنويًا بشتّى الذّكريات السّياسيّة والدّينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة. هل يمكن القول على غرار بعض المبالغين في التّشكيك في أهمّية التّاريخ إنّ اعتناء البشر بالتّاريخ هو مجرّد

1 NIETZSCHE, ***Considérations inactuelles***, (1873).

2 VALERY, ***Regards sur le monde actuel***, (1931).

استجابة لفضول معرفيّ لا غير، على أساس أنّ الفضول جِبِلَّةٌ كامنة في نفس الإنسان ويشمل كلّ شيء بما في ذلك الماضي؟

آخر سؤال ما انفكّ يؤرّق المؤرّخين والمفكّرين منذ القديم هو: هل للتّاريخ غاية أمْ لا؟ هل هو مجرّد أحداث متلاحقة فوضويّة وعبثيّة وخاضعة للصّدفة، وليس للإنسان فيها من دور سوى النّسج على منوال البطل الأسطوريّ اليونانيّ «سيزيف» الذي حُكِمَ عليه بأن يقضي العمر كلّه في دفع صخرةٍ إلى أعلى الجبل، وعندما تسقط يعيد الصّعود بها من جديد إلى القمّة، وهكذا دواليك.

أم هل أنّ للأحداث التّاريخيّة معنىً خفيًّا وهدفًا مستترًا وغايةً محدّدة مُسْبقًا؟ أي أنّ أحداث التّاريخ يحكمها منطق باطنيّ يوحّدها ويوجّهها لتحقيق غاية مرسومة سلفًا؟.

الفصل الثّاني

المؤرّخ الإنسانويّ

عاش المؤرّخ الإنسانويّ في عصر النّهضة الأوروبّيّة التي انطلقت من إيطاليا، أي عاش خلال الفترة بين أواسط القرن الخامس عشر (1453 = تاريخ سقوط القسطنطينيّة ونهاية حرب المائة عام) ونهاية القرن السّادس عشر (1598 = مرسوم نانت «Nantes»، 1600 = إعدام الكنيسة للفيلسوف جيوردانو برونو «GIORDANO BRUNO»). أمّا القرن السّابع عشر، فهو بمثابة الفترة الانتقاليّة إلى «قرن الأنوار» القرن الثّامن عشر.

ولا يهمّ إن كان اسم هذا المؤرّخ هو الإيطاليّ لورانزو فالا (LAURENZO VALLA) (توفّي عام 1457) أو الألمانيّ بياتوس ريانونس (BEATUS RHENENAUS) (توفّي عام 1547) أو الهولنديّ هوقور قروتيوس (HUGO GROTIUS) (توفّي عام 1645) أو الفرنسيّ جان بودان (JEAN BODIN) (توفّي عام 1596) أو مواطنه جان مابيلون (JEAN MABILLON) (توفّي عام 1707)، المهمّ أنّ القاسم المشترك الذي يجمع بين هؤلاء المؤرّخين من حيث رؤيتهم للتّاريخ أهمّ بكثير من الاختلافات الثّانويّة التي تفرّق بينهم.

1. الإنسانويّة (L'Humanisme)

برزت إرهاصات النّهضة الأوروبّيّة في شمال إيطاليا منذ أواخر القرن الرّابع عشر، ثمّ انتشرت مكوّناتها تدريجيًّا إلى بقيّة بلدان أوروبّا الغربيّة. والطّبقة

الاجتماعيّة التي حملت لواء هذه النّهضة الجليلة هي طبقة اجتماعيّة جديدة تشكّلت تدريجيًا في رحم المجتمع الفيوداليّ الأوروبّيّ هي **الطّبقة البرجوازيّة**. وقد تمثّل عطاؤها الرّئيسيّ للإنسانيّة في الرّأسماليّة على المستوى الاقتصاديّ وفي الدّيمقراطيّة على المستوى السّياسيّ وفي الدّولة القوميّة (L'État-Nation) على مستوى الهويّة (Identité). وقد دام تبلور هذه الإنجازات الثّلاثة الكبرى على امتداد الفترة من أواخر القرن الرّابع عشر إلى القرن التّاسع عشر.

لقد بدأت البرجوازيّة مسيرتها بثورة ثقافيّة في عصر النّهضة اسمها «الإنسانويّة» (Humanisme). وإذا كانت الثقافة هي مزيج من الذّكريات الموروثة من الماضي والتّصوّرات والقيم والرّموز والتّعبيرات والإبداعات التي تساعد شعبًا أو أمّة معيّنة على الاحتفاظ بهويّتها المتميّزة، وذلك في خضمّ ما تعيشه هذه المجموعة البشريّة من علاقات مع المجموعات البشريّة الأخرى تفرض عليها الأخذ والعطاء، فقد عاد «المثقّفون العضويّون» (Intellectuels organiques) للبرجوازيّة النّاشئة إلى الثقافة الإغريقيّة–الرّومانيّة القديمة للارتشاف من أحسن ما فيها، وذلك بغية تنمية الذّات والنهوض من رقدة «العصور الوسطى». لقد أعادوا إلى ذلك التّراث القديم الاعتبار خلافًا لمثقّفي العصور الوسطى الذين كانوا ينظرون باحتقار شديد إلى ذلك التّراث «الوثنيّ». إلاّ أنّ التّراث الإغريقيّ الرّومانيّ لم يكن بالنّسبة إلى مثقّفي عصر «الإنسانويّة» أمرًا يجب تقليده تقليدًا أعمى وليس بالنّسبة إليهم مرجعيّة لا تناقش، وإنّما هو مصدر إلهام لا غير. إنّ هدفهم ليس إعادة إنتاج العالم القديم وإنّما التّحاور معه لأنّ العالم القديم يرمز بالنّسبة إليهم إلى حرّية التّفكير والحكمة التي تنظر إلى الإنسان نظرة لا تفرط في التّفاؤل ولا توغل في التّشاؤم. وفي السّياسة، تعلّم مفكّرو عصر النّهضة من العالم القديم أنّ الحياة في المدينة شأن إنسانيّ خالص لا دخل فيه لقوى غيبيّة. أمّا في الفنّ، فقد جسّد الفنّ القديم بالنّسبة إليهم توقًا رائعًا نحو الكمال.

إنّ ما يؤسف له أنّه لا يدر بخلد مثقّفي عصر النّهضة النّهل من معين حضارات عظيمة ازدهرت على بعد خطوات معدودة من أثينا وروما، وهي

حضارات الشّرق الأوسط (حضارات بلاد الرّافدين، ومصر الفرعونيّة والحضارة الإسلاميّة). لقد اعتبروا هذه الحضارات «شرقيّة»، وكانوا مسكونين بالفكرة الخاطئة التي ترى أنّ الشّرق شرقٌ والغرب غربٌ ولن يلتقيا/ وأنّ العلاقة الوحيدة بينهما هي علاقة الصّدام. إنّهم لم يتصوّروا للحظة أنّ الإغريق والرّومان أخذوا الكثير عن هذه الحضارات الشّرقيّة، وأنّ المسيحيّة التي هي دينهم وُلدت في هذا الشّرق «المنبوذ» من قبلهم.

لقد أصبح الإنسان عماد إيديولوجيّة نخبة عصر النّهضة، وكان للميتافيزيقا قبل ذلك التّاريخ القول الفصل، وتقوّضت مركزيّة الله في تفكير الإنسان وعوّضتها مركزيّة جديدة هي مركزية الإنسان نفسه. لقد غدا الإنسان الآن القيمة الأسمى ومنطلق التّأمّل وغايته، وهذا لا يعني أنّ المؤرّخ الإنسانويّ تنكّر لوجود الله، وإنّما أصبح الشّأن الإنسانيّ بالنّسبة إليه هو قطب الرّحى ومركز الثّقل. إنّه يؤمن بالله، لكنّه أحيانًا يتصوّر أنّ الله والكون شيء واحد، أو هو يشكّ في وجوده، لكنّه يقول في نفسه مثل الفرنسيّ باسكال (Pascal) (توفّي عام 1662) أنا أؤمن بالله لأنّ إمكانيّة وجوده قائمة، فإذا كان موجودًا، فُزْتُ بالآخرة، وإن لم يكن موجودًا سيكون كلّ ما قد خَسِرْتُه في حياتي تَمضية بعض الوقت في أداء الطّقوس الدّينيّة البسيطة. ومثقّف عصر النّهضة معجب في قرارة نفسه بشجاعة برونو (Bruno) الذي أحرقته الكنيسة حيًّا عام 1600 لأنّه دافع عن العقل والحرّية ورفض مركزيّة الأرض في الكون، وأحلّ الله في الوجود ولم يعتبره قوّة خارجة عن الكون.

ولا يقتصر دور الإنسان —وفق الإيديولوجيّة الإنسانويّة– على العيش من أجل الله والآخرة، وإنّما يتجاوزه إلى العيش من أجل نفسه. لذا وجب عليه أن يبحث عن السّعادة في هذه الحياة الدّنيا وكأنّه يعيش أبدًا، لأنّ الحياة ليست غرفة انتظار للآخرة، وعليه ألاّ يكون مسكونًا بفكرة الخطيئة المسيحيّة التي تعتبره مذنبًا. إنّه يملك العقل والتّوق «البروميثيّ» (Prométhéen) للمعالي ولما وراء «العرش الإلهيّ»، وله من الشّجاعة والقوّة والطّموح ما يجعله مالك هذا

الكون وخليفة الله في الأرض. إنّه مطالب بإخضاع الطّبيعة لمشيئته وتغييرها لمصلحته، وذلك باعتماد العلوم الدّنيويّة وعدم الاكتفاء بالعلوم الدّينيّة كما كانت الحال من قبل.

إنّ قيمة الإنسان لم تعد في كرم أصوله وأمجاده الحربيّة، وإنّما في نشاطه الخلاّق وقدرته على العمل والإنتاج، **والفيوداليّة** التي تفرض على التّجّار أتاوات عبور، وتلزم الإنسان بممارسة نفس المهنة طوال حياته (الأقنان على سبيل المثال) وتتغنّى بقيم الحرب والتّبذير والتطرح، واقعٌ مناف لطبيعة الإنسان، والمطلوب الآن هو تطبيق شعار «دَعْه يعملْ دعه يَمُرَّ»، وهو الشّعار الذي يعبّر أحسن تعبير عن الطّبيعة الثّابتة للإنسان لأنّه مرادف الحقّ الطّبيعيّ والعقلانيّة. وعلى الإنسان أن يكون مستقلاً فكريًّا حتّى ولو أدّى به ذلك إلى الوقوف ضدّ القناعات التي روّجتها الكنيسة قرونًا، وعليه أن يكون ريبيًّا (Sceptique) لأنّه من غير المنطقيّ أن يكون الإنسان متيقّنًا تيقّنًا تامًّا من أيّ شيء، وعليه أن يؤمن بالنّسبيّة (Relativité) وباللاّيقين على غرار الفرنسيّ مونتان (MONTAIGNE) (توفّي عام 1592) لأنّ حقيقة الإنسان أنّه لا يملك حقيقة، ووحدتُه أنّه لا يملك وحدةً، وهويّتُه أنّه لا يملك هويّة. ألم تؤدّ الاكتشافات الجغرافيّة الكبرى التي بدأها كولومبوس إلى إثبات وجود أصناف لا تحصى ولا تعدّ من الشّعوب ومن العادات والتّقاليد المختلفة على غير ما ألفه الأوروبّيّون.

وعلى الإنسان كذلك أن يحسن استعمال عقله لأنّ العقل —وإن كان أعدل الأشياء توزّعًا بين النّاس كما قال الفيلسوف الفرنسيّ ديكارت (Descartes) (توفّي عام 1650)— فهو غير مستخدم بطريقة جيّدة من قِبَل أكثر النّاس، فعلى الإنسان أن يتّبع في تعامله مع البشر والأشياء منهجيّة لا يقبل معها إلاّ ما هو واضح وجليّ، ويترك جانبًا ما يصله عن طريق السّماع أو العادة، كما عليه أن يُجَزِّئ القضايا إلى مشاكل فرعيّة، وأن ينطلق ممّا هو بسيط إلى ما هو معقّد، كما عليه أن يجمع كلّ المعطيات الممكنة قبل اتّخاذ أيّ موقف أو قرار.

وعلى الإنسان أن يقتنع بأنّ الفردانيّة (L'individualisme) هي القيمة الحقيقيّة، لأن الإنسان ليس كائنًا اجتماعيًا بطبعه كما قال ذلك الفلاسفة القدامى وإنّما كائن أنانيّ تحرّكه المصلحة الشّخصيّة وحبّ المنفعة والتّعلّق بالأمن على بدنه وثروته وعائلته، وهو مستعدّ للتّخلّي عن جزء من حرّيته الشّخصيّة والخضوع طوعًا للدّولة حتّى ولو كانت نظامًا استبداديًا و«تنّينًا» (Léviathan) كما قال الإنجليزيّ هوبز (Hobbes) (توفّي عام 1679)، والخضوع للدّولة في نظر المؤرّخ الإنسانويّ لا علاقة له بالدّين لأنّ الدّولة لا تستمدّ سلطانها إلاّ من البشر وليس من الله كما كان النّاس يعتقدون ذلك من قبل. إن الإنسان المسلّح بهذه النّظرة اللائيكيّة للدّولة قادر على نقدها ومساءلتها والثّورة عليها إن لزم الأمر.

لقد أصبح المثقّف الإنسانويّ يؤمن على غرار مكيافيلّي (Machiavel) (توفّي عام 1527) بضرورة تجريد السّياسة من أيّة قداسة دينيّة لأنّ السّياسة فعل إنسانيّ خالص، وهي علم الوصول إلى السّلطة السّياسيّة والاحتفاظ بها بطرق هي مزيج من اللّين والقسوة ومن الكرم والبخل ومن النّزاهة والنّفاق، «والأمير العارف بفنّ السّياسة أسد وثعلب في نفس الوقت لأنّ البشر الذين يسوسُهم كائنات يحرّكها حبّ الثّروة والمنفعة والمصالح الشّخصيّة وتخشى القوّة أكثر ممّا تهاب اللّين والمنطق.

إنّ هذا التّحوّل الثّقافيّ العظيم المتمثّل في هذه النّظرة الجديدة للإنسان صحبته ثورة دينيّة هي **البروتستانتيّة**. وقد جاءت هذه الثّورة الدّينيّة بمفهوم جديد للإنسان المسيحيّ في علاقته بالله وبالحياة الدّنيا وبالكنيسة، فالإنسان لم يعد مسلوب الإرادة، وإنّما أصبح قادرًا على تحقيق خلاصه في الدّنيا وفي الآخرة، وذلك بالاعتماد على نفسه وليس على الكنيسة أو رجال الدّين. وإذا كان الله قد حدّد مسبقًا من سيكون من عباده من النّاجين والفائزين بالجنّة، فإنّ الذين ينجحون في هذه الدّنيا هم أكيدًا من النّاجين الذين اصطفاهم الله، على أنّ مقياس النّجاح في هذه الدّنيا هو العمل والكدّ وجمع المال وعدم التّبذير خلافًا لما

كان سائدًا في العهد الفيودالي من قيم مثل الكسل والإنفاق التّبديديّ. ولا يحتاج الإنسان المسيحيّ الجديد إلى اللاّتينيّة أو العبريّة أو الإغريقيّة للتّعرّف إلى مضمون التّوراة والإنجيل، تلك اللّغات التي لا يتقنها إلاّ صفوة القوم. لقد أصبحت الكتب المقدّسة مترجمة إلى اللّغات الأوروبّيّة، وأصبحت في متناول كلّ الذين يتقنون القراءة والكتابة بالفرنسيّة أو بالألمانيّة أو بالإيطاليّة... إلخ. وقد دشّن هذه التّرجمة الدّينيّة لوثر (LUTHER) نفسه مؤسّس البروتستانتيّة الذي ترجم الإنجيل إلى الألمانيّة.

لقد انجرّ عن النّظرتين الثقافيّة والدّينيّة الجديدتين مفهوم جديد للعلم، فبدأ يتجذّر الوعي لدى العلماء بالتّخلّي عن الفكرة القديمة الدّاعية إلى التّوفيق بين العلم والدّين، كما بدأ الاقتناع يَسُودُ بفكرة **التّقدّم**، وهي فكرة عظيمة مناقضة تمامًا للرّؤية العتيقة للزّمن وهي الرّؤية الدّائريّة (Cyclique). لقد أصبح العلماء مقتنعين بأنّ إدراك الحقيقة لا يكون إلاّ تدريجيًّا وأنّ نتائج العلم نسبيّة وأنّ فهم قوانين الطّبيعة يمرّ عبر الملاحظة والتّجربة الميدانيّة، مثلما دعا إلى ذلك الإنجليزيّ بيكون (BACON) (توفّي عام 1626). وقد عاد الأطبّاء لتشريح الجسم البشريّ بعد أن حرّمت الكنيسة ذلك زمنًا طويلاً. كما جاء بعض العلماء العباقرة بنظريّة تفنّد مركزيّة الأرض في الكون وتبرهن على أنّ الكرة الأرضيّة ليست سوى جزء ضئيل في الكون (نظريّات كوبرنيك «COPERNIC»)، (توفّي عام 1630)، و كبلر «KEPLER»، (توفّ عام 1630)، وغاليلي «GALILEE»، توفّ عام (1642)، ونيوتن «NEWTON»، (توفّي عام 1727)). وقد زعزعت هذه «الثّورة الكوبرنيكيّة» أحد أهمّ دعائم الفكر الدّينيّ، تمامًا مثلما حطّمت الاكتشافات الجغرافيّة الكبرى فكرة مركزيّة أوروبّا في العالم.

لقد تفطّن لبداية هذا التّحول العلميّ العظيم في أوروبّا مؤرّخنا العربيّ الكبير عبد الرّحمان بن خلدون عندما قال في أواخر القرن الرّابع عشر: "... بلغنا لهذا العهد أنّ ... العلوم الفلسفيّة ببلاد الفرنجة من أرض رومة وما إليها

من العدوة الشّماليّة نافقة الأسواق، وأنّ رسومها هناك متجدّدة ومجالس تعلّمها متعدّدة ودواوينها جامعة وحملتها متوفّرون وطلبتها مكترثون..."[1].

لقد فقدت الطّبيعة قداستها في نظر مفكّر عصر النّهضة لأنّ ظواهرها أصبحت قابلة للتّحوّل إلى معادلات رياضيّة ثابتة. وإنّ من المؤسف أنّ مفكّري عصر النّهضة وخاصّة مؤرّخيه لم يتفطّنوا -أو هم تفطّنوا لكنّهم لم يعترفوا بذلك- لما كان للعرب من فضل في إخراج أوروبّا من ظلمات العصور الوسطى إلى أنوار النّهضة. وكانت الجسور التي مرّت منها أعظم إنجازات الحضارة العربيّة الإسلاميّة إلى أوروبّا هي صقلّية والأندلس خاصّة. ليت المؤرّخ «الإنسانويّ» لعصر النّهضة كان في مستوى نزاهة فيلسوف القرن التّاسع عشر نيتشه الذي قال في كتابه **ما قبل المسيح** (L'Antéchrist) عن الحضارة العربيّة في أسبانيا: "... لقد حرمتنا المسيحيّة من حصاد الثقافة القديمة، وفي مدّة لاحقة من حصاد الثقافة الإسلاميّة. إنّ الحضارة العربيّة الرّائعة بأسبانيا هي في الحقيقة قريبة جدًّا منّا لأنّها تركّز على مخاطبة حواسّنا وذوقنا أكثر ممّا فعلته روما أو اليونان. وقَدْ دِيسَتْ هذه الحضارة بأرجل (أُفَضِّلُ ألاّ أتذكّر أرجل مَنْ؟) لماذا؟ لأنّها كانت إفرازًا لميول فطريّة أرستقراطيّة فحلة، ولأنّها استجابة لنداء الحياة. وأيّة حياة؟ لنتذكّر التّأنّق اللّذيذ جدًّا للحياة العربيّة... لقد حارب الصّليبيّون لاحقًا شيئًا كان الأولى بهم أن يركعوا على التّراب إجلالاً له، لأنّ حضارتنا نحن اليوم في القرن التّاسع عشر تبدو فقيرة ومتخلّفة إذا ما قورنت بالحضارة العربيّة".

2. مواطن إضافة المؤرّخ الإنسانويّ

إنّ المؤرّخ الإنسانويّ ليس رجل دين، وإنّما شخص يعتقد جازمًا أنّ سيطرة رجال الدّين على علم التّاريخ كان كارثة حقيقيّة لأنّهم حمّلوا الماضي مضامين إلهيّة دينيّة لا تقبل أيّ نقاش. وهو علاّمة متبحّر في علمه (Érudit)

1 **المقدّمة**، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، 1976، ص: 894.

ويسعى بشيء من الهوس إلى الإلمام بكلّ كبيرة وصغيرة تهمُّ الماضي الذي يدرسه. ويعمل مؤرّخنا ضمن فريق عمل إمّا في دَيْرٍ من تلك الأديرة الكثيرة الموجودة في أوروبّا مثل جمعيّة دير سان مور (SAINT MAUR) في باريس، أو في مكتبة ملكيّة أو أميريّة، أو في أكاديميّة علميّة مثل الأكاديميّة الملكيّة للكتابات والآداب الجميلة التي أسّسها الوزير الفرنسيّ كولبار (COLBERT) عام 1663. وقد سافر مؤرّخنا مرّة على الأقلّ إلى إيطاليا مهد النّهضة لكي يستنشق نسيمات العهد الجديد كما كانت «الموضة» تقتضي ذلك. وهو مغرم بالتّنقيب عن الآثار القديمة والمخطوطات في خزائن الأديرة والكنائس والعائلات الأرستقراطيّة، وقد أتت جهوده أكلها، فعثر على بعض المخطوطات المجهولة لسيسرون (CICERON) وأوفيد (OVIDE) وتاسيت (TACITE)... إلخ. وهو عارف باللّغات القديمة مثل الإغريقيّة واللاّتينيّة وحتّى ببعض اللّغات السّاميّة القديمة كالأراميّة أو السّريانيّة.

ومؤرّخنا شغوف بعلم اللّغات، لأنّه أداة تمكّنه من القيام بنوع من الهرمنطيقيا (Herméneutique)، أي من تحليل النّصوص الدّينيّة القديمة ومقارنتها بعضها ببعض واستخراج كلّ معانيها والتّثبّت في صحّتها، وتعلّقه بالماضي جعله يستنبط علومًا جديدة مثل علم الآثار وعلم المسكوكات وعلم البرديّات وعلم النّقائش (Épigraphie).

وقد أرسى مؤرّخنا علم نقد الوثائق الدّيبلوماسيّة على أسس صلبة، إذ بيّن الصّحيح من تلك الوثائق والمدلّس منها، وذلك بالاعتماد على منهجية ديكارت ودراسة الحبر واللّغة والخطّ والكرونولوجيا والعبارات المستعملة في تلك الوثائق. ومؤرّخنا خبير في التّشريع، ومَثَلُهُ الأعلى هو المؤرّخ الفرنسيّ جان مابيلون (JEAN MABILLON) عضو جمعيّة سان مور (توفّي عام 1707) وصاحب الكتاب الذي لقي شهرة كبيرة في كامل أوروبّا وهو: **في الدّيبلوماسيّة** (***De re diploma tica libri***) الصّادر عام 1681، وقد اعتبر المؤرّخون والمفكّرون جان مابيلون بمثابة غاليلي علم التّاريخ. ومؤرّخنا الإنسانويّ تخلّى عن فكرة «العصر الذّهبيّ» وهي الفكرة القائلة بأنّ الماضي أحسن من الحاضر، والحاضر أحسن من المستقبل،

وهي الفكرة السّائدة في كلّ مجتمعات ما قبل الحداثة. لنتذكّر قول شاعرنا المتنبّي:

أَتَى الزَّمَانُ بَنُوهُ فِي شَبِيبَتِهِ * فَسَرَّهُمْ وَأَتَيْنَاهُ عَلَى الهَرَمِ

أو لنلق نظرة على الفقرة التّالية في كتاب **الأغاني** لأبي الفرج الأصفهانيّ: "حدّثنا محمّد بن جرير الطّبريّ قال: حدّثنا أبو السّائب سالم بن جنادة قال: حدّثنا وكيع عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أنّها كانت تنشد بيت لبيد:

ذَهَبَ الَّذِينَ يُعَاشُ فِي أَكْنَافِهِمْ * وَبَقِيتُ فِي خَلَفٍ كَجِلْدِ الأَجْرَبِ

ثمّ تقول: رحم الله لبيدًا، كيف لو أدرك مَنْ نحن بين ظهرانيهم! قال عروة: رحم الله عائشة، فكيف بها لو أدركت مَنْ نحن بين ظهرانيهم! قال هاشم: رحم الله أبي، فكيف لو أدرك مَن نحن بين ظهرانيهم! وقال وكيع: رحم الله هشامًا، فكيف لو أدرك مَنْ نحن بين ظهرانيهم! قال أبو السّائب: رحم الله وكيعًا، فكيف لو أدرك مَنْ نحن بين ظهرانيهم! قال أبو جعفر: رحم الله أبا السّائب، فكيف لو أدرك مَنْ نحن بين ظهرانيهم! قال أبو الفرج الأصبهاني: ونحن نقول: الله المستعان، فالقصّة أعظم من أن توصف"[1].

إنّ المؤرّخ الإنسانويّ لم يعد يؤمن بوجود عصر ذهبيّ بدائيّ تدحرج الإنسان بعده إلى الوراء. لقد أصبح يعتقد أنّ البشر كانوا في فجر التّاريخ بمثابة الوحوش، لكنّهم خرجوا تدريجيًّا من حيوانيّتهم وحقّقوا الكثير من الارتقاء والتّحسّن. إنّ الحاضر في نظر مؤرّخنا أحسن من الماضي والمستقبل أحسن من الحاض، وهي فكرة عبّر عنها أديبنا وعالمنا العربيّ الجاحظ (عاش في القرنين الثّاني والثّالث للهجرة) كما يلي: "... وينبغي أن يكون سبيلنا لَمنْ بعدنا كسبيل مَن كان قبلنا فينا، على أنّا وجدنا من العبرة أكثر ممّا وجدوا، كما أنّ مَنْ بعدَنا يجد من العبرة أكثر ممّا وجدنا"[2]. وليت الجاحظ وجد من طوّر هذه الفكرة بعده

---

1 **الأغاني**، ج: XVII، دار الثقافة، بيروت، 1993. ص: 23.

2 الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج: I، بيروت، 1969، ج: I، الصّفحتان: 86–87.

من بني حضارته لأنّ ابن خلدون نفسه لم تكن نظرته للتّاريخ قائمة على فكرة التّقدّم.

لقد كتب مؤرّخنا الإنسانويّ أوّل الأمر باللاّتينيّة لكنّه عدل عن ذلك بعد مدّة، وأصبح يكتب باللّغات الأوروبّيّة كالفرنسيّة والألمانيّة والإيطاليّة... وذلك لوضع علمه في متناول الشّغوفين بما يكتب، وهم خاصّة عناصر البرجوازيّة البرلمانيّة التي كانت تجد في كتابات مؤرّخنا إشباعًا لرغبتها الجامحة في التّعرّف إلى العالم القديم –وهي «الموضة» آنذاك في أوساط سُراة القوم– كما تجد هذه النّخبة السياسيّة في كتابات مؤرّخنا المعلومات التي تبحث عنها حول كيفيّة تشكّل القوميّات ومساوئ التّشتّت السّياسيّ والتّحجّر الدّينيّ.

وقد هلّل مؤرّخنا لاكتشاف الألمانيّ قوتنبارغ (GUTENBERG) عام 1455 للمطبعة، لأنّ هذا الاختراع العظيم يساعده على ترويج كتاباته في كلّ أرجاء العالم المتحضّر آنذاك.

لقد آمن مؤرّخنا –على إثر الاكتشافات الجغرافيّة الكبرى– بضرورة الخروج من بوتقة النّظرة الأوروبّيّة الضيّقة، وتوسيع دائرة اهتمامه لتشمل بقيّة أرجاء العالم. وقد عكف بحماس على دراسة عادات الشّعوب الجديدة المكتشَفة، وانهال يدحض ما رُوِّج طويلاً عن تلك الشّعوب من أساطير مضحكة وغريبة مثل وجود كائنات في أماكن نائية تشبه البشر لكنّها تحمل ذيولاً وقرونًا...!!

3. مواطن قصور المؤرّخ الإنسانويّ

لقد اتّضح للمؤرّخ الإنسانويّ بعد أن احتكّ بالواقع اليوميّ أنّه أغرق في التّفاؤل بالعصر الجديد، وأنّ الواقع ليس ورديًّا كما تصوّر ذلك في البداية، خاصّة بعد أن لاحظ استئثار أقلّية فقط من الذين يملكون وسائل الإنتاج بالحرّية والكرامة والسّعادة، لذلك بدأت تساوره الشّكوك والتّساؤلات.

لقد صدرت أوّل صرخة احتجاج مدوّية ضدّ تنكّر البرجوازيّة الصّاعدة للقيم التي ادّعت الإيمان بها والحرص على نشرها عن توماس مور (THOMAS MOORE) (توفّي عام 1535)، فقد كان شاهدًا على مصادرة البرجوازيّين البريطانيّين لأراضي صغار المزارعين (حركة التّسييج Enclosures) وتحويلها إلى مراع قصد إنتاج الصّوف للصّناعات النّسيجيّة. وكانت الصّرخة الثّانية من رجل الدّين الأسبانيّ برتولوماي دي لاس كازاس (BERTOLOME DE LAS CASAS) (توفّي عام 1566) الذي لم يتوان بدوره عن التّنديد بكلّ شجاعة بالمجازر الرّهيبة التي ارتكبها الغزاة الأسبان والبرتغاليّون ضدّ الهنود الحمر في القارّة الأمريكيّة. إنّ مفهوم التّاريخ الذي يسوس تفكير المؤرّخ الإنسانويّ، رغم ما ينطوي عليه من تجديد، لم يكن خاليًا من بعض الشّوائب، فالعصر الوسيط لم يزل يمثّل بالنّسبة إليه عصرًا سلبيًّا برمّته لأنّه عصر هيمنة رجال الدّين والكنيسة، والعصر القديم كان محلّ إعجاب المؤرّخ الإنسانويّ إعجابًا لا يوصف، إلى حدّ أنّه صدّق الكثير من الخرافات التي روّجها الأقدمون.

ويعتقد المؤرّخ الإنسانويّ أنّ التّغيير يمسّ الإنسان فقط، أمّا عالم الجماد وعالم الحيوان فثابتان لا يتغيّران، لذلك فهو لا يتعامل إلاّ مع الآثار التي خلّفها الإنسان الواعي العاقل، أمّا الآثار التي لا تحمل كتابة وليس فيها أيّ تعبير عن مقاصد الإنسان فلم يكن يعيرها أهمّية وينظر إليه نظره إلى مخلّفات إنسان ما قبل التّاريخ. وعلم التّاريخ بالنّسبة إلى المؤرّخ الإنسانويّ ليس علمًا مستقلاًّ عن الأدب، لذلك نراه يولي أهمّية كبيرة للبلاغة على حساب المنهج. وقد انكبّ بحماس على دراسة المؤرّخين القدامى المشهود لهم بالبلاغة مثل تاسيت (TACITE) أو بلوتارك (PLUTARQUE) أو سيسرون (CICERON). أمّا المؤرّخون القدامى غير المعروفين ببلاغتهم مثل بوليب (POLYBE) أو توسيديد (THUCIDIDE)، فإنّ اهتمامه بهم كان ثانويًّا. وقد أغرق مؤرّخنا في التّكلّف اللّفظيّ والتّزيوق اللّغويّ، وما كسبه بصفته أديبًا خسره بصفته مؤرّخًا.

إنّ المؤرّخ الإنسانويّ –مع الأسف– لم يقرأ **مقدّمة** ابن خلدون، وإلاّ لما وقع في بعض ما وقع فيه من آراء خاطئة عن علم التّاريخ، ولعلّه معذور نظرًا إلى ذكريات الحروب الصّليبيّة والصّراع الدّامي بين أوروبّا والعثمانيّين وصعوبة الاتّصال البرّيّ والبحريّ بين العالم العربيّ الإسلاميّ وأوروبّا، وعدم رواج الكتاب بصفة عامّة قبل انتشار المطابع في أوروبّا. يا ليت مؤرّخنا «الإنسانويّ» قرأ ما كتبه ابن خلدون عن علم التّاريخ: "... في **ظاهره** لا يزيد على إخبار عن الأيّام والدّول والسّوابق من القرون الأوّل، وفي **باطنه** نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيّات الوقائع وأسبابها عميق... (و) اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحلتهم من المعاش... (و) الكسب إنّما يكون بالسّعي في الاقتناء والقصد إلى التّحصيل... ولا بدّ من الأعمال الإنسانيّة في كلّ مكسوب ومتموّل...".

لقد كان المؤرّخ الإنسانويّ منغمسًا في الحياة السّياسيّة، وهو من مرتادي البلاطات الملكيّة والأميريّة، وهو وإن أقصى الدّين عن دائرة اهتماماته الرّئيسيّة، فقد عوّضه بالسّياسة. لقد تخلّى في كتاباته عن تمجيد الكنيسة ورجالها وشهدائها، لكنّه أصبح يمجّد الآن أمراء المدن–الدّول (Les Cités-États) والدّول القوميّة النّاشئة. وهو متحمّس لمبدأ مركزة السّلطة السّياسيّة والقضاء على التّشتّت السّياسيّ الفيوداليّ. وهو مصرّ على ضرورة إرساء تشريع عقلانيّ يحمي الملكيّة الفرديّة لوسائل الإنتاج (مابيليون المؤرّخ كان خبيرًا في القانون). وهو يدعو إلى علويّة القانون في المجال السّياسيّ ويطالب باحترام مؤسّسات الدّولة، كما ينادي بتجنّب الحروب وخاصّة منها الحروب الدّينيّة لأنّها لم تعد على أوروبّا إلاّ بالوبال.

لقد ساند المؤرّخ الإنسانويّ الأنظمة السّياسيّة الملكيّة بما فيها ملكيّات الحكم المطلق، لأنّها أفضل بكثير في نظره من الفوضى الفيوداليّة والتّشرذم السّياسيّ والحروب المنهكة والأتاوات الفيوداليّة التي تعطّل التّجارة وتحول دون تطوّر قوى الإنتاج بصفة عامّة. وقد لقي المؤرّخ الإنسانويّ مساندة من هذه الأنظمة

الملكيّة التي حاولت توظيف نشاطه لتخليد مآثرها ومكاسبها. إلاّ أنّ هذا المؤرّخ ضاق ذرعًا –بعد صبر طويل– بالرّقابة الملكيّة المفروضة على كتاباته، فجنح أوّل الأمر إلى الصّمت ريثما تمرّ العاصفة، واستغلّ وقته لكتابة التّاريخ الأدبيّ المملوء بالأحداث المثيرة وبالنّوادر الغريبة.

وما زاد في محنة المؤرّخ الإنسانويّ –علاوة على الرّقابة السّياسيّة– تأجّج الصّراع بين الكاثوليك والبروتستان. وقد انخرط فيه مؤرّخنا أو وجد نفسه مجبرًا على الانخراط فيه. وهكذا سقط من جديد في مهاوي الجدل الدّينيّ العقيم، وأصبح همّه منصبًّا على البحث في الماضي عن الحجج لمقارعة الخصوم، وتحوّل تاريخ العالم بالنّسبة إليه إلى صراع بين الخير والشّرّ، فإذا كان مؤرّخنا بروتستانيًّا فالشّرّ هو «وكر الشّيطان في روما»، أمّا إذا كان كاثوليكيًّا فالشّرّ هو «الرّاهب المجنون في ويتنبرق»، أمّا إذا كان مؤرّخنا غير منحاز أو هو اختار عدم إقحام نفسه في ذلك الصّراع الدّينيّ الشّديد –وهو أمر نادر– فقد فرض عليه المتعصّبون الدّينيّون الصّمت. وهكذا تراجع الفكر التّاريخيّ النّقديّ، فجاك بوسّياي الفرنسيّ (Jacques Bossuet) (توفّي عام 1704) يعتبر في كتابه **خطاب عن التّاريخ العالميّ** (1681) أنّ التّاريخ البشريّ هو ثمرة الإرادة الإلهيّة، ودور المؤرّخ هو البحث عن المقاصد الإلهيّة في فهم الأحداث الدّنيويّة. لكن «ربّ ضارّة نافعة»، فقد أدّى الصّراع الدّينيّ إلى نفض الغبار عن وثائق دينيّة قديمة كثيرة كانت شبه مدفونة مثل كتابات بعض المفكّرين ورجال الدّين القدامى كسان أوغستان (Saint Augustin) أو سان سيبريان (Saint Cyprien) أو ترتيليان (Tertullien).

ولا يعود انحسار الفكر التّاريخيّ النّقديّ فقط إلى الاستبداد السّياسيّ والتّزمّت الدّينيّ، وإنّما يعود كذلك إلى الشّغف بالعلوم والرّياضيّات خاصّة في القرن السّابع عشر. وقد اعتبر الكثير من العلماء المرموقين مثل ديكارت علم التّاريخ عديم الفائدة، لكن من جميل الصّدف أنّ المفاهيم العلميّة التي جاء بها عالم مثل ديكارت في «خطاب في المهنجيّة» مثل الشّكّ الرّاديكاليّ وكيفيّة بلوغ

الحقيقة بواسطة استخدام مقولات: البداهة والتّحليل والتّأليف والإحصاء، قد ساعدت المؤرّخين لاحقًا على تطوير علمهم (المؤرّخون الوضعّيون على سبيل المثال).

ختامًا لهذا الفصل، يمكن القول إنّ المؤرّخ الإنسانويّ رغم نقائصه والمتاهات التي انزلق إليها، قد استفاد أيّما استفادة من الشّعار الذي رفعه مفكّرو عصر النّهضة وهو إعادة الاعتبار للإنسان بدل هيمنة الميتافيزيقا، والإقرار بالطّبيعة اللاّمتناهية للكون بدل النّظرة القديمة الخاطئة. إنّ هذا المؤرّخ لم يبدأ في الخروج من النّفق إلاّ في أواخر القرن السّابع عشر وبداية القرن الثّامن عشر، أي عندما أطلّت التّباشير الأولى لعصر «الأنوار»، ومع عصر «الأنوار» سيظهر مؤرّخ من نوع جديد هو المؤرّخ «العقلانيّ».

الفصل الثّالث

المؤرّخ العقلانيّ

مثّل القرن الثّامن عشر أو «عصر الأنوار» في أوروبّا الغربيّة حدثًا متميّزًا لا على الصّعيد الأوروبّيّ فقط وإنّما على الصّعيد الإنسانيّ والحضاريّ العامّ. وقد عرّفة أحد عمالقته الفيلسوف الألمانيّ كانط (KANT) (توفّي عام 1804) قائلاً عام 1784 هو: "... خروج الإنسان من دونيّته التي يتحمّل هو نفسه مسؤوليّتها، تلك الدّونيّة التي تتمثّل في قصوره عن استخدام عقله بنفسه ودون إملاء من أحد".

وقد استفاد علم التّاريخ أيّما استفادة من عصر «الأنوار» هذا.

1. العقلانيّة (Le Rationalisme)

واصلت الطّبقات البرجوازيّة في أوروبّا الغربيّة —باسم الحرّية– دكّ قلاع الفيوداليّة المتداعية واكتساب المزيد من المواقع الاقتصاديّة والثّقافيّة والسّياسيّة. وقد تطوّر اقتصاد السّوق، ونما التّبادل، وظهرت اختراعات تكنولوجيّة جديدة كان لها أثر عظيم في مجال سيطرة الإنسان على الطّبيعة مثل الآلة البخاريّة.

وكانت فكرة **الحرّية** هي الفكرة–القوّة (Idée-force) التي ملأت الدّنيا وشغلت النّاس، وأصبح لها مفعول سحريّ لا يُقهر. وكانت بريطانيا هي المثال الذي احتذاه المثقّفون آنذاك، و«الموضة» هي زيارة هذا البلد موطن العلم والحرّية والتّقدّم آنذاك.

لقد وقف المثقّفون ضدّ كلّ ألوان القهر، فشجبوا العبوديّة، وطالبوا بتحسين معاملة السّجناء والمجرمين. كما طالب الفيلسوف الفرنسيّ كوندورساي (CONDORCET) (توفّي عام 1794) بالمساواة بين المرأة والرّجل. أمّا ماري أولمب دي قوج (MARIE OLYMPE DE GOUGES) فأصدرت عام 1791 إعلان حقوق المرأة، ونقدت بشدّة إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الثّورة الفرنسيّة عام 1789 والذي لم يسوّ في نظرها بين الرّجل والمرأة.

وكان المثقّفون يؤمنون إيمانًا راسخًا بأنّ للمثقّف رسالة تتمثّل في نشر أفكار التّنوير وتربية الشّعب على المثل الجديدة وهي الإيمان بالعقل والعلم والتّسامح والحرّية وقابليّة الإنسان للتّحسّن والاكتمال ومقاومة الخرافات والخوف من ما وراء الطّبيعة والتّصدّي لخبث رجال الدّين واستبداد الحكّام والوقوف ضدّ الحروب مهما كان نوعها.

إنّ إيمان النّخبة بضرورة تربية الشّعب أخلاقيًّا هو ما يفسّر ظهور علم **البيداغوجيا**. كما أنّ هذه النّخبة كانت تؤمن بضرورة إشاعة العلم في أوساط الشّعب، وهو ما يفسّر صدور 28 جزءًا من **الموسوعة** (***L'Encyclopédie***) بين 1751 و1772. وفي هذا العمل الجبّار نجد كلّ معارف العصر من صنع الإبرة إلى صنع المدفع.

لقد كانت ثقة المثقّفين في العقل ثقة مطلقة. فقد كان العقل بالنّسبة إليهم هو المصدر الوحيد للمعرفة، والعلم كفيل بتوفير التّقدّم للبشريّة، والتّقدّم أمر حتميّ لا مفرّ منه. وقد أصدر كُوندورساي في آخر حياته كتابه الموسوم: **محاولة لرسم لوحة تاريخيّة لتقدّم الفكر البشريّ**، أبرز فيه صراع البشريّة الطّويل والمظفّر ضدّ الاستبداد السّياسيّ وتعصّب رجال الدّين، وأكّد فيه أنّ الإنسان هو إله نفسه، وهو قادر على الاكتمال والتّحسّن، وطالب بالقضاء على التّفاوت بين الأمم وداخل نفس الشّعب.

وركّز المثقّفون على فكرة قابليّة الإنسان للاكتمال خلافًا للمسيحيّة التي تعتبر الإنسان مدنّسًا وفاسدًا ومخطئًا. وطالب المثقّفون بأن يكون الدّين عقلانيًّا. ومن هؤلاء المثقّفين من كان يؤمن بالله، لكنّه يطالب بتطهير المسيحيّة ممّا علق بها من بِدَع وخرافات وتعصّب، ومن المثقّفين من كان يؤمن بالرّبوبيّة (Déisme) أي بفكرة أنّ الله خلق الكون ثمّ تركه يشتغل وفق قوانين حدّدها له سلفًا، ولم يعد يتدخّل في مسيرته بأيّ طريقة كانت بما في ذلك المعجزات النّبويّة. وهذه الرّؤية الرّبوبيّة مثّلت نوعًا من التّوفيق بين الإيمان بالله والإيمان بالعلم. ومن المثقّفين من كان ملحدًا. أمّا الفيلسوف كانط (KANT)، فقد جعل من الله فكرة عقليّة على المستوى النّظريّ، وضرورة أخلاقيّة على المستوى العمليّ.

ويمكن القول إنّ قرن «الأنوار» هو قرن النّزوع إلى اللاّئيكيّة بالنّسبة إلى نخبة أوروبّا الغربيّة.

وازدادت في القرن الثّامن عشر آفاق الأوروبيّين توسّعًا بازدياد اتّصالهم بالحضارات الأخرى. فالعالم لم يعد يقتصر على العالم القديم الإغريقيّ-الرّومانيّ والمسيحيّ اليهوديّ، وإنّما أصبحت هناك عوالم وحضارات أخرى لها قيم أخلاقيّة أخرى. وقد أدّى هذا الاحتكاك بالعوالم غير الأوروبّيّة إلى ازدياد الإيمان بفكرة النّسبيّة المناقضة لفكرة الكونيّة الكلاسيكيّة (Universalisme classique).

2. مواطن إضافة المؤرّخ «العقلانيّ»

واصل مؤرّخنا على غرار الكثير من مؤرّخي عصر النّهضة الكتابة باللّغات المحلّيّة أو غيرها من اللّغات القديمة. ولم يعد يوجد خطّ فاصل بين التّاريخ والفلسفة، وأغلب المؤرّخين كانوا فلاسفة مثلما كان أغلب الفلاسفة مؤرّخين أمثال الفرنسيّ فولتير (VOLTAIRE) (توفّي عام 1778) أو الإنقليزيّ هيوم (HUME) (توفّي عام 1776).

ولقد أصبح باراديغم «التّقدّم» من المسلّمات التي يؤمن بها المؤرّخ «العقلانيّ» ونجد بصماتها في كلّ كتاباته. والتّاريخ يسير حسب رأيه وفق خطّ تصاعديّ (Ascendant) وليس حسب خطّ دائريّ (Cyclique) كما كان الاعتقاد سائدًا قبل ذلك التّاريخ. وقد وضّح الفرنسيّ جاك تورقو (JACQUES TURGOT) (توفّي عام 1781) أنّه كلّما ازدادت الحضارة تعقّدًا وتشعّبًا، ازدادت سرعة التّقدّم البشريّ. فالتّقدّم كان بطيئًا جدًّا في العهود القديمة، ثمّ أصبح سريعًا في العصر الحديث. أمّا الاشتراكيّ الفرنسيّ سان سيمون (SAINT SIMON) (توفّي عام 1825)، فطالب بضرورة وجود علم اجتماع يوجّه مسيرة البشريّة نحو التّقدّم. وقد أثّر سان سيمون كثيرًا في الفيلسوف الوضعيّ أوغست كونت (AUGUSTE COMTE).

إنّ أوّل نقد وجّهه المؤرّخ العقلانيّ للمؤرّخ الإنسانويّ هو المتعلّق بالتّبحّر في العلم (L'érudition) لأنّ المؤرّخ الإنسانويّ لا يميّز بفعل هذا التّبحّر بين ما هو ثانويّ وما هو رئيسيّ، والمهمّ بالنّسبة إليه هو التّجميع واللّمّ والكمّ ولا شيء غير ذلك.

لقد شجب المؤرّخ العقلانيّ التّقليد السّائد منذ عصر النّهضة والمتمثّل في الإعجاب الأعمى بالمفكّرين والفنّانين والأدباء الإغريق والرّومان إعجابًا كان يمثّل عقبة أمام فكرة التّقدّم. فلا أحد ينكر أنّ القدامى كانوا متفوّقين على حضارة القرن الثّامن عشر في مجالات معيّنة مثل الفلسفة والفنّ؛ لكن لا مراء كذلك في أنّ حضارة القرن الثّامن عشر قد فاقت كلّ العالم القديم في مجالي العلم والصّناعة.

وقد عرف المؤرّخ العقلانيّ تطوّرًا مهمًّا تمثّل في التّخلّي عن تفسير التّاريخ بالاعتماد على العامل السّياسيّ، وأصبح يتّجه نحو «**التّاريخ الشّامل**» الذي يمسّ كلّ جوانب حياة الإنسان السّياسيّة والمادّيّة والثّقافيّة، وهكذا وقع التّحوّل من السّياسة إلى الحضارة، ومن الفرد إلى الجماعة.

لقد كتب هذا المؤرّخ التّاريخ السّياسيّ، لكن من وجهة نظر نقديّة لأنّه كان ينتمي إلى البرجوازيّة الصّاعدة شديدة العداء للكنيسة وللأرستقراطيّة الفيوداليّة. وممّا يروى أنّ فولتير قال: "... لقد تحوّل تاريخ أوروبّا إلى محضر جلسة طويل يعجّ بعقود الزّواج وتواريخ أصول العائلات والصّراع على الألقاب الشّرفيّة، وهو ما جعل هذا التّاريخ عالمًا دامسًا وجافًّا، كما طمس الأحداث الكبرى، وحال دون معرفة القوانين والعادات، وهي أشياء جديرة أكثر بالاهتمام... إنّي أريد التّعرّف إلى ملامح مجتمع النّاس وكيف كانوا يعيشون داخل عوائلهم، وما هي الفنون التي كانوا يتعاطونها".

وذكر فولتير أيضًا في إحدى كتاباته: "... يبدو لي أنّ التّاريخ لم يُنْظَر إليه إلاّ باعتباره عمليّات تجميع كرونولوجيّة، ولم يُكتب لا من موقع المواطنة ولا من موقع الفلسفة... لقد حاولتُ قدر المستطاع كتابة تاريخ العادات والعلوم والقوانين والتّقاليد والخرافات. إنّي لم أُعاين إلى حدّ الآن سوى تاريخ الملوك، أريد الآن معاينة تاريخ البشر".

إنّ نزوع مؤرّخنا إلى وصف الحياة المادّيّة للبشر أمر هامّ جدًّا، والفيلسوفان-المؤرّخان الفرنسيّان دالمبار (D'ALEMBERT) وديدرو (DIDEROT) كانا من الأوائل الذين حاولوا وضع أسس التّاريخ المادّيّ، وذلك برَسْمِهِمَا لوحة لتطوّر التّقنية والإنجازات المادّيّة للبشر منذ أقدم العصور إلى القرن الثّامن عشر.

وواصل المؤرّخ العقلانيّ بحماس كبير تفنيد الخرافات والنّظريّات اللاّهوتيّة التي تعوّد النّاس اعتمادها في تفسير التّاريخ. وقد هلّل لما أثبته علماء الطّبيعة والجيولوجيا من أنّ تاريخ بدء الخليفة أقدم بكثير ممّا حدّد رجال الدّين اليهود والمسيحيّون.

ويعتقد مؤرّخنا أنّ العقل البشريّ واحد في أيّ مكان في العالم وأنّ ما يوجد من فروق بين البشر ناجم عن الظّروف الجغرافيّة وخاصّة عن المناخ، وناجم كذلك عن نظام الحكم وعن الدّين. لقد كان مؤرّخنا لا يتردّد -كلّما عثر في الماضي على

أمر يعتبره سلبيًّا- إلى اعتبار ذلك نتاج عقيدة سيّئة أو ديانة فاسدة دنّست ما يتمتّع به الإنسان من طبيعة خيّرة. لذلك لا نعجب من اهتمام مؤرّخنا «بالصّينيّ الطّيّب» و«المسلم الطّيّب» و«الهنديّ الطّيّب»... الذين لم تشوّههم العقائد النّجسة. وقد ترجم المستشرق الفرنسيّ أنطوان قالان (ANTOINE GALLAND) (توفّي عام 1715) إلى الفرنسيّة القرآن وحكايات ألف ليلة وليلة، كما خصّص فولتير والبريطانيّ أدوارد جيبون (EDWARD GIBBON) (توفّي عام 1794) البعض ممّا كتبا لتاريخ الإسلام، والكثير ممّا كتباه عن العرب والمسلمين كان يتّسم بالموضوعيّة والإنصاف للحضارة الإسلاميّة وذلك في مناخ أوروبيّ مشحون بالعداء للإسلام والمسلمين.

وفي مجال تحقيب التّاريخ الإنسانيّ، انتقد المؤرّخ العقلانيّ التّحقيب الذي كان يستخدمه رجال الدّين، وهو التّحقيب الذي يقسّم التّاريخ إلى تاريخ وثنيّ وتاريخ مسيحيّ. أمّا التّحقيب الذي يتبنّاه المؤرّخ العقلانيّ، فهو تقسيم التّاريخ إلى ثلاثة عهود: التّاريخ القديم ثمّ التّاريخ الوسيط ثمّ التّاريخ الحديث. على أنّ الاختلاف الذي نشب بين المؤرّخين العقلانيّين هو تاريخ انطلاق العصر الحديث: هل بدأ هذا العصر مع ظهور البروتستانيّة والاكتشافات الجغرافيّة الكبرى، أم بدأ مع سقوط القسطنطينيّة على أيدي الأتراك العثمانيّين عام 1453؟

وواصل المؤرّخ العقلانيّ الاتّجاه السّابق المتمثّل في تأصيل الوعي القوميّ في بلاده، إلاّ أنّ ما يجب تأكيده هو أنّ إيمانه القوميّ هذا كان خاليًا من أيّ تعصّب، ففي فرنسا على سبيل المثال فقدت النّظريّة التي تُرجِعُ أصول الشّعب الفرنسيّ إلى مدينة تروا[1] (TROIE) كلّ مصداقيّتها، وقام صراع حادّ بين نظريّتين أخريَيْن: نظريّة «الجرمانيّين» (Les Germanistes) ونظريّة «الرّومانيّين» (Les Romanistes). فالجرمانيّون يعتقدون أنّ البرابرة الجرمان سيطروا على

---

1 مدينة في آسيا الصّغرى كانت مسرح أحداث **الإلياذة والأوديسّة** للشّاعر الإغريقيّ هوميروس.

بلاد الغال (LA GAULE) لكنّ الفرنسيّين الأصليّين ابتلعوا غزاتهم وفرضوا عليهم مؤسّساتهم وتحوّل الغاليّون إلى فرنسيّين بمرور الزّمن، وظهرت أرستقراطيّة فرنسيّة من النّوع الجرمانيّ. أمّا «الرّومانيّون» فيعتقدون أنّ البرابرة الإفرنج (LES FRANCS) لم يأتوا بلاد الغال بصفتهم غُزاةً وإنّما بطلب من الرّومان، وقد عاش الإفرنج والرّومان والغاليّون في وئام تامّ.

3. مواطن قصور المؤرّخ «العقلانيّ»

لقد خصّص مؤرّخنا بعض الاهتمام لنقد المصادر التّاريخيّة التي استخدمها، لكنّ اهتمامه الرّئيسيّ كان منصبًّا على المضمون. لقد كان همّه الكبير وشغله الشّاغل إثبات حقائق معيّنة، أو دحض خرافات قديمة، أو إبراز فكرة التّقدّم... ولم يكن هدفه تجميع الأحداث وتركيم المعلومات والجزئيّات والتّفاصيل مثل المؤرّخ الإنسانويّ، وإنّما كان همّه الأكبر هو البحث عن تفسيرات عقلانيّة للماضي واقتراح أفكار حول المستقبل، وتزويد النّاس بما يمكّنهم من التّحكّم في مصيرهم. إنّ دور المؤرّخ حسب فولتير هو "انتشال تاريخ الفكر البشريّ من تحت ركام الأحداث"، وكان هذا الفيلسوف-المؤرّخ لا يهتمّ في تفسيره للتّاريخ إلاّ بثلاثة أشياء يعتبرها بمثابة المفاتيح وهي المناخ ونمط الحكم والدّين.

ومؤرّخنا العقلانيّ مؤرّخ مثاليّ (Idéaliste) ومؤمن إيمانًا لا تشوبه شائبة بأنّ العوامل الفكريّة هي العوامل المحدّدة لتطوّر البشريّة، أمّا العوامل المادّيّة فيعتبرها ثانويّة رغم اهتمامه بها في كتاباته. ولمؤرّخنا مفهوم نفعيّ للتّاريخ، وهو يخلط بين التّاريخ والأخلاق، ويعتبر أنّ للتّاريخ مضمونًا بيداغوجيًّا يجب أن نستمدّ منه دروسًا، وهذه الدّروس هي تمكين البشر من التّعرّف بعضهم إلى بعض بطريقة أفضل، وإشاعة روح التّسامح وحقّ الاختلاف بينهم ومقاومة رجال الدّين الذين ما انفكّوا يؤجّجون الحروب الأهليّة المدمّرة ويرسّخون الفكر الظّلاميّ.

(لقد كتب مؤرّخنا التّاريخ الماضي من زاوية العداء الشّديد للبابويّة ولرجال الدّين. والعصر الوسيط –عصر سيطرة الكنيسة بلا منازع– هو في نظره خطأ يجب دحضه بكلّ شدّة، وليس فترة تاريخيّة يجب فهمها والتّعامل معها برصانة وهدوء.)

لقد كان مؤرّخنا مثقّفًا ملتزمًا بقضايا عصره، لذلك كان يميل إلى تاريخ الزّمن الحاضر أو «الرّاهنيّة» (L'immédiatisme). ففولتير على حساب المثال كان يشبّه التّاريخ القديم بالميداليّات العتيقة التي يحتفظ بها النّاس في خزائنهم، أمّا تاريخ الزّمن الحاضر، فيشبه في نظره النّقود المتداولة المستعملة آنذاك في الحياة اليوميّة.

لقد تفنّن مؤرّخنا العقلانيّ في لغة الكتابة، وكان ذلك في الكثير من الأحيان على حساب المضمون. فقد أعطى فولتير على سبيل المثال في كتابه: **قرن لويس الرّابع عشر**(1751) الأولويّة في أغلب الأحيان للمحسّنات البديعيّة والبهلوانيّات اللّغويّة، وكان ذلك على حساب الدقّة العلميّة. لقد كان فولتير المؤرّخ–الفيلسوف يُعبّر أفصح تعبير عن علم التّاريخ في عصر «الأنوار» بكلّ تطلّعاته وتناقضاته ونقاط قوّته ونقاط ضعفه وتحرّياته العلميّة ومتاهاته الإيديولوجيّة.

وأخيرًا، بإمكاننا القول إنّ الشّعار الذي رفعه ومارسه المؤرّخ «العقلانيّ» في عصر الأنوار هو «كذب الظنّ لا إمام سوى العقل مشيرًا في صبحه والمساء» كما قال شاعرنا العربيّ العظيم المعرّي، مثّل خطوة هامّة إلى الأمام. ورغم مواطن قصور هذا المؤرّخ، يمكن اعتبار عصر «الأنوار» بمثابة المرحلة الانتقاليّة التي كان فيها مفهوم التّاريخ خليطًا من السّلبيّات القديمة ومن العناصر التّقدّميّة التي تنبئ بالتّحوّلات الكبرى للقرن التّاسع عشر.

الفصل الرّابع

المؤرّخ الرّومنطيقيّ

ألّه فلاسفة «الأنوار» العقل ونفوا ما عداه، وكان من الطّبيعيّ أن تولّد هذه «الكارتيزيانيّة» (Cartésianisme) المغرقة في التّفاؤل ردّ فعل عكسي، فكان أن ظهر مفكّرون بدؤوا يؤكّدون أنّ الإنسان ليس عقلاً فقط، وإنّما هو كذلك مشاعر ووجدان وروح، أي أشياء يعجز العقل عن إدراكها تمامًا.

ولقد أثّر هذا التّيّار الذي عُرِفَ بالرّومنطيقيّة في مجالات معرفيّة وفنّيّة عدّة ومن بينها علم التّاريخ.

1. الرّومنطيقيّة (Le romantisme)

ظهرت الرّومنطيقيّة في ألمانيا في أواخر القرن الثّامن عشر وبداية القرن التّاسع عشر، وبرزت أسماء لامعة في هذا الميدان مثل شيلنغ (SHELLING) وهردر (HERDER) وقوته (GOETHE) وفيخته (FICHTE)... وكانت هذه الحركة الفكريّة حركة منظّمة ووثيقة الصّلة بالفلسفة، ويصعب وجود اتّفاق بين اثنين حول تعريفها، وربّما تكمن طرافتها في غموضها.

لقد كان الحدث الذي ملأ الدّنيا وشغل النّاس في أوروبّا آنذاك هو **الثورة الفرنسيّة** (1789). وقد أدّت هذه الثّورة العظمى إلى حروب وقلاقل شملت كلّ أوروبّا والشّرق الأوسط. وانقسمت النّخبة الأوروبّيّة إلى فريقين: فريق تحمّس للثّورة واعتبرها البداية الحقيقيّة للحرّية ولزوال الاستبداد، وفريق رأى فيها

بداية لعهد من الشّرور والمآسي، خاصّة وقد شاهد الكثير من أنصار هذا الفريق التّخريب الذي مارسه الثّوريّون في فرنسا ضدّ أملاك الكنيسة ووثائقها وتحفها وكنوزها. ويعتبر أنصار هذا الفريق الثّورة انقلابًا نفّذته في فرنسا بعض الأقلّيات المتطرّفة ضدّ النّظام السّياسيّ القائم لتحقيق مآرب شخصيّة لا غير.

المعطى الثّاني الذي يسترعي الانتباه –علاوة على ثورة 1789– هو تصاعد الفكر القوميّ وتدعّم القوميّات الأوروبّيّة مثل فرنسا وبريطانيا وأسبانيا... وقد شغف المؤرّخون أيّما شغف بالبحث عن أصول القوميّات التي ينتمون إليها، وهي أصول لا بدّ أن تكون قديمة جدًّا حتّى تكون لها قيمة ومعنى. فالمؤرّخون الألمان اعتبروا أنّ «التّوتون» (TEUTONS) هم أجدادهم، أمّا البريطانيّون فأرجعوا أصولهم إلى «القوط» (GOTHS)، أمّا في فرنسا فقد تواصل الجدل بين «الجرمانيّين» و«الغاليّين–الرّومان» مثلما رأينا ذلك في الفصل السّابق.

وأصبح التّاريخ مادّة تدرّس في المعاهد الثّانويّة وبدرجة أقلّ في الجامعات، كما وقع بعث مؤسّسات كثيرة ومتنوّعة للعناية بالتّاريخ، وتكاثرت الجمعيّات العالمة (Sociétés savantes) التي كان يرعاها أثرياء القوم من المولعين بعلم التّاريخ (جمعيّات أحبّاء التّاريخ القديم، جمعيّات تاريخيّة، جمعيّات أثريّة... إلخ). ففي فرنسا تأسّست على سبيل المثال عام 1821 مدرسة شارت (CHARTES) وحدّدت لنفسها مهمّة القيام بجرد للمصادر التّاريخيّة المتعلّقة بتاريخ فرنسا وبطبع الوثائق وبتكوين الموثّقين والأرشيفيّين، كما تأسّست عام 1834 لجنة الأعمال التّاريخيّة بغية طبع المصادر الخاصّة بتاريخ فرنسا، وفي عام 1837 وقع بعث لجنة المعالم التّاريخيّة الفرنسيّة، أمّا في عام 1846 فوقع إنشاء مدرسة أثينا الفرنسيّة نظرًا إلى إيمان الفرنسيّين بأنّ اليونان هي مهد الحضارة الأوروبّيّة، والهدف منها تمتين الحضور الثّقافيّ الفرنسيّ في الخارج وإتاحة الفرصة لعلماء الآثار الفرنسيّين لممارسة علمهم وللتّنقيب عن الآثار. وفي عام 1868، تأسّست أيضًا «المدرسة التّطبيقيّة للدّراسات العليا» (L'école pratique des hautes études)، ومن بين شعب هذه المدرسة العليا، شعبة العلوم التّاريخيّة

واللّغويّة، ومؤرّخ عظيم مثل قابريال مونود (GABRIEL MONOD) هو أحد خرّيجيها البارزين.

وقد اضطلع المؤرّخ الفرنسيّ فرانسوا قيزو (FRANÇOIS GUIZOT) الذي تقلّد عدّة وزارات بين 1816 و1848 بدور هامّ في خدمة علم التّاريخ، لكنّه من جهة أخرى، فرض رقابة حكوميّة صارمة على كتابات المؤرّخين.

2. مواطن إضافة المؤرّخ الرّومنطيقيّ

من الصّعب تحديد ملامح المؤرّخ الرّومنطيقيّ الخالص خلافًا لبقيّة أصناف المؤرّخين. فالمؤرّخون الفرنسيّون من أمثال ميشلاي (MICHELET) وقيزو (GUIZOT) ولامارتين (LAMARTINE) ليس من السّهل وضعهم في خانة واحدة، فهناك من يعتبرهم رومنطيقيّين، لكن هناك من ينفي عنهم هذه الصّفة ويعتبرهم مجرّد مؤرّخين ليبراليّين جمهوريّين. وهناك من ذهب إلى حدّ اعتبار أوغستان تياري (AUGUSTIN THIERRY) وشاتوبريان (CHATEAUBRIAND) المؤرّخين الرّومنطيقيّين الوحيدين في فرنسا، وخاصّة تياري الذي أطلق عليه بعضهم لقب «هوميروس المدرسة الرّومنطيقيّة».

والمؤرّخون الرّومنطيقيّون ينقسمون إلى تيّارين: تيّار **غالب** هو التّيّار المحافظ، وموقفه ردّ فعل معارض لفلسفة «الأنوار» ولانتصار الطّبقة البرجوازيّة، وهو يعتبر ثورة 1789 نكبة ناجمة عن تبنّي فكرة خاطئة وهي اعتماد العقل في ممارسة السّياسة، بدل اعتماد الوقائع والدّروس المستمدّة من تجارب الشّعوب مثل حاجة البشر إلى حاكم ذي بأس لفرض الأمن والحدّ من فعل الشّرّ. وكان أصحاب هذا التّيّار ينزعجون من كلّ تحرّك جماهيريّ، ويعيشون حالة من التّمزّق النّفسيّ ومن الخوف من المستقبل ومن التّحسّر على الماضي السّعيد ومن التّشاؤم النّاجم عن اكتشافهم الحقيقة المرّة وهي أنّ الواقع يتطوّر على غير ما يتصوّرون. والمجتمع الفيوداليّ بالنّسبة إليهم هو الأنموذج المثاليّ، لذلك كانت

مواضيع دراساتهم التّاريخيّة المحبّبة هي الحروب الصّليبيّة ومغامرات النّبلاء الفرسان، والكاتار (Cathares) الخوارج الذين تمرّدوا على الكنيسة، والأبطال مثل البطل غيليوم تال (Guillaume Tell)...

لقد كانت الأغلبيّة العظمى من أصحاب هذا التّيّار ينتمون إلى طبقة النّبلاء أو كانوا من أصحاب المهن الحرّة والوظائف العليا، وكانت نسبة قليلة منهم تنتمي إلى طبقة البرجوازيّة.

أمّا التّيّار الرّومنطيقيّ التّقدّميّ، فَعَدَدُ أتباعه محدود. ورغم وجود تباين في كثير من المواقف بينهم، إلاّ أنّ القاسم المشترك الذي يجمعهم هو وقوفهم ضدّ تنكّر البرجوازيّة لوعودها مثل تحقيق الدّيمقراطيّة وضمان حرّية الشّعوب. وقد مجّد أنصار هذا التّيّار في دراساتهم التّاريخيّة الضّعفاء والمزارعين وأبناء الشّعب بصفة عامّة.

لقد أعاد أغلب المؤرّخين الرّومنطيقيّين الاعتبار كما رأينا للعصر الوسيط الفيوداليّ خلافًا للمؤرّخين العقلانيّين الذين سبقوهم، إلاّ أنّهم بالغوا في تمجيد هذه المرحلة التّاريخيّة. ففي فرنسا بعد مؤتمر فيينا (Vienne) (1815) وسقوط نابليون، أصبح العصر الوسيط هو «الموضة»، وقد صوّره المؤرّخون في شكل عصر سادَهُ اللّهو والمجون والطّرافة والسّعادة وقيم الرّجولة والشّجاعة.

واهتمّ المؤرّخون الرّومنطيقيّون —في إطار حملتهم على السّيادة المطلقة للعقل– بالحضارات الشّرقيّة وخاصّة بجانبها الصّوفيّ الباطنيّ. ووقفوا ضدّ الفردانيّة (Individualisme) وكوسموبوليتيّة فلسفة «الأنوار»، واعتبروا أنّ المطلوب من أيّ مواطن هو التّجذّر في لغة وثقافة وتاريخ قوميّ معيّن. والمواطنة في نظرهم ليست تجمّعًا إراديًّا حول قيم كونيّة مثل حقوق الإنسان أو الدّيمقراطيّة أو الجمهوريّة... وإنّما المواطنة الحقّ هي الإيمان بأنّ لكلّ أمّة روحًا تتميّز بها عن كلّ الأمم، وتلك الرّوح هي نتاج لتاريخ عريق وضارب في القِدَم. ولا بدّ من الدّفاع عن الدّولة–القوميّة (L'État-nation) وتوحيد الأمم المشتّتة إلى عدّة دويلات لأنّ

الدّولة–القوميّة أفضل إطار لتنمية وجود الشّعوب وتطوير إبداعها. إنّ إيمان المؤرّخين الرّومنطيقيّين بمقولة «روح الأمّة» هو السّبب الذي دفعهم إلى دراسة الأصول التّاريخيّة للأمم وعاداتها وتقاليدها، كما جنح الكثير منهم إلى كتابة القصص والرّوايات التّاريخيّة حول الأحداث–المحطّات في تاريخ تشكّل الأمم وخاصّة حول الأبطال الذين صنعوا تلك الأمم. ويعتبر الرّومنطيقيّون أنّ الإنسانيّة غنيّة بحضاراتها المتعدّدة والاختلاف بين تلك الحضارات مصدر خصوبة، وأنّ روح كلّ أمّة قيمة باطنيّة دفينة، وما الأحداث السّياسيّة واللّغة والمؤسّسات المختلفة والتّشريع إلاّ انعكاس لروح الأمّة ولعبقريّتها المتميّزة. وعناصر أيّة ثقافة قوميّة ليست معزولة بعضها عن بعض، وإنّما هي مترابطة فيما بينها ترابطًا وثيقًا. وقد ظهرت في ألمانيا دراسات ذات مستوى رفيع حول اللّغة لأنّ المؤرّخين الرّومنطيقيّين في هذا البلد يعتبرون اللّغة أهمّ مقوّم من مقوّمات الأمّة الألمانيّة. كما نشير إلى اهتمام المؤرّخين الرّومنطيقيّين بتاريخ التّشريع، فدرسوا تاريخ التّشريع الرّومانيّ وتاريخ التّشريع في بلدان مثل ألمانيا، وكان هدفهم هو إثبات أنّ التّشريع يعكس «روح الأمّة». والجديد في هذه الدّراسات أنّ القانون لم يعد خاضعًا للمفاهيم الميتافيزيقيّة واللاّهوتيّة، وإنّما أصبح يُنْظَرُ إليه على أنّه إنجاز بشريّ خالص يتكيّف مع تطوّر الأوضاع الاجتماعيّة والسّياسيّة والثّقافيّة والدّينيّة لكل شعب.

لقد حاول بعض المؤرّخين الرّومنطيقيّين كتابة «التّاريخ الكلّيّ»، أي عدم الاقتصار على ما هو سياسيّ والذّهاب إلى الإحاطة ولو بإيجاز بكلّ ما هو اقتصاد وثقافة ودين. واعتمدوا في كتاباتهم على أسلوب أدبيّ سلس وجذّاب ومشوّق، فصوّروا الأحداث التّاريخيّة للقارئ وكأنّها تدور أمامه فعلاً. وقد أدّى ذلك الأسلوب الرّائع أدبيًّا إلى إقبال الكثير من النّاس على قراءة كتب التّاريخ رغم أنّهم كانوا يبحثون في تلك الكتب عن المتعة أكثر من بحثهم عن المعرفة. فقد كانت لغة المؤرّخين الرّومنطيقيّين لغة شعريّة أكثر ممّا كانت علميّة، أطلقوا من خلالها العنان لخيالهم الجامح، ونقّبوا في التّاريخ عن كلّ ما هو مأسويّ ومشهود

وطريف، أي عن كلّ ما يمكن أن يثير انتباه القارئ ويغريه بالقراءة. لقد كان الأديب والمؤرّخ الرّومنطيقيّ الفرنسيّ شاتوبريان يقول: "يجب أن يُكتب التّاريخ بدون تحاليل، وأن يقتصر على سرد الأحداث وتصوير العادات وتقديم لوحة بسيطة ومتنوّعة ومملوءة بالأحداث... إنّ التّاريخ ليس كتاب فلسفة وإنّما هو لوحة"[1]

3. مواطن قصور المؤرّخ الرّومنطيقيّ

لم يبذل المؤرّخ الرّومنطيقيّ أيّ جهد للبحث عن مصادر تاريخيّة جديدة، وإنّما ركن إلى تأويل الوثائق المكتشفة قبله تأويلاً جديدًا.

وأعطى المؤرّخ الرّومنطيقيّ الأولويّة للدّراسات السّياسيّة، ولو درس النّظم والمؤسّسات السّياسيّة لهان الأمر، لكنّه ركّز على الجانب المثير في الأحداث السّياسيّة لجعل كتاباته حيّة وممتعة.

كما عيب على المؤرّخ الرّومنطيقيّ تضخّم «الأنا»، وهذا ما يفسّر شغفه بكتابة السّيرة الذّاتيّة (Autobiographie) وتعلّقه بالحرّية المطلقة للفرد واعتباره الحدس –لا العقل وحده– مصدرًا للحقيقة. مثلما عيب عليه تحويله الكتابة التّاريخيّة إلى كتابة أدبيّة وتخلّيه المقصود عن التّحليل والتّدليل والاستنباط، واعتماده الوصف والخيال بدعوى استمالة القارئ.

ومن مآخذ النّقّاد عليه كذلك معارضته العنيفة لفلسفة «الأنوار» ولسيادة العقل. كما سقط بعض المؤرّخين الرّومنطيقيّين في الشّوفينيّة القوميّة التي تتجاوز مجرّد حبّ الوطن وتقوقعوا في التّاريخ القوميّ الضّيّق، وذلك بتركيزهم على مقولة «روح الأمّة» وعلى تفرّد كلّ أمّة بخصائص لا تشاركها فيها أيّة أمّة أخرى وتطوّر

1 CHATEAUBRIAND, *Études historiques*.

تلك الخصائص بمعزل عن تأثير أيّة ثقافة أخرى. لقد مثّلت هذه النّظرة تراجعًا مُقَارَنَةً بالنّظرة الكونيّة للتّاريخ التي روّجها مؤرّخو المدرسة العقلانيّة.

و«نكالة» في العقل الذي رفعه فلاسفة «الأنوار» إلى المقام الأسمى، عاد المؤرّخون الرّومنطيقيّون إلى دراسة المقدّس والدّينيّ والصّوفيّ والباطنيّ.

لقد كان شعار المؤرّخ الرّومنطيقيّ «**القلب يدرك ما لا يدرك العقل ولسان الحال أبين من لسان المقال**»، شعارًا مناهضًا لتأليه العقل الذي قام به فلاسفة «الأنوار». ولقد استفاد علم التّاريخ من الرّومنطيقيّة استفادة لا يمكن إنكارها. إلاّ أنّه يجب الإقرار بأنّ التّاريخ الرّومنطيقيّ لا يمكن أن يصمد طويلاً ويسبح ضدّ التّيّار الجامح الذي كان يكتسح الدّنيا يومًا بعد يوم وهو تيّار العلمويّة (Scientisme).



الفصل الخامس

المؤرّخ الوضعيّ

هيمن الاتّجاه «الوضعيّ» (Positiviste) على علم التّاريخ من أواخر القرن التّاسع عشر إلى بداية القرن العشرين، وألمانيا هي موطنه الأصليّ والبلد الذي كانت الرّحلة العلميّة إليه بمثابة المحطّة الضّروريّة في حياة كلّ مؤرّخ يحترم نفسه وصناعته. وقد أنتجت ألمانيا مؤرّخين وضعيّين مرموقين مثل تيودور مومسان (THEODOR MOMMSEN) (توفّي عام 1903) وليوبولد فان رانكه (LEOPOLD VON RANKE) (توفّي عام 1896)، كما برز في فرنسا مؤرّخون من نفس الطّراز مثل أرنست رينان (ERNEST RENAN) (توفّي عام 1892) وأرنست لافيس (ERNEST LAVISSE) (توفّي عام 1922) وشارلساينوبوس (CHARLES SEIGNOBOS) (توفّي عام 1942) وفوستال دي كولانج (FOUSTEL DE COULANGES) (توفّي عام 1942) وهيبوليت تان (HYPPOLITE TAINE) (توفّي عام 1893) وشارل فيكتور لانقلوا (CHARLES VICTOR LANGLOIS) (توفّي عام 1929). وقد أصبح التّاريخ «موضة» هذه الفترة، وصدق تنبُّؤ أوغستان تياري المؤرّخ الرّومنطيقيّ عندما قال: "سيكون التّاريخ طابع العصر، كما كانت الفلسفة بالنّسبة إلى القرن الثّامن عشر".

1. الوضعيّة (Le positivisme)

لقد كانت «العلمويّة» (Le scientisme) هي الفكرة-القوّة (Idée-force) في هذه الفترة. وقد حقّقت العلوم بداية من أواسط القرن التّاسع عشر قفزة عملاقة خاصّة في ميادين علم الأحياء والكيمياء وعلوم الطّبيعة على أيدي علماء أفذاذ مثل شارل داروين ومارسلاني برتلو وهربرت سبنسر وكلود برنار. وعاشت أوروبّا الغربيّة منذ ثمانينات القرن التّاسع عشر «الثّورة الصّناعيّة الثّانية» القائمة على الكهرباء والمحرّك الانفجاريّ. وقد جسّم المعرض العالميّ عام 1900 بباريس كأحسن ما يكون التّجسيم هذا التّقدّم الهائل الذي حقّقته العلوم والتّكنولوجيا، وظهرت السّينما والهاتف والسّيّارة والطّائرة (أوّل طيران تمّ عام 1903). وفي عام 1905، بلور الفيزيائيّ ألبار إنشتاين نظريّة الأولى في النّسبيّة وهي من أعظم الثّورات العلمية في تاريخ الإنسانيّة. وفي نفس السّنة، صاغ فرضيّة «الفوتون» (Photon) (جزئيّة من الضّوء) مواصلاً بذلك نظريّة «الكوانتا» (Quanta) التي جاء بها عام 1900 ماكس بلانك.

ونشأ في ميدان العلوم الإنسانيّة علم جديد هو علم الاجتماع على أيدي علماء فرنسيّين مثل أوغست كونت وأميل دوركايم وبعض العلماء الألمان. وقد دار في الفترة بين 1895 و1905 حوار ساخن بين المؤرّخين وعلماء الاجتماع. وكان دوركايم ينزع إلى اعتبار التّاريخ مجرّد تقنية لتجميع المعلومات لصالح علم الاجتماع، وأنّ علم الاجتماع هو العلم الوحيد القادر على فهم منطق الأحداث. أمّا المؤرّخون من أمثال ساينوبوس ولانقلوا، فأكّدوا خصوصيّة مقاربة المؤرّخ، واقترحوا تقسيمًا للعمل بين المؤرّخين وعلماء الاجتماع: على المؤرّخين التّخصّص في دراسة الماضي، وعلى علماء الاجتماع التّخصّص في دراسة الحاضر. ومن بين الاختلافات الأخرى بين المؤرّخين وعلماء الاجتماع آنذاك هو اقتراح علماء الاجتماع أن يقتصر التّاريخ على رواية الأحداث، بينما يهتمّ علم الاجتماع باستخراج قوانين تطوّر المجتمع أو على الأقلّ ظواهره المتكرّرة.

لقد كانت الأوضاع السّياسيّة البارزة في هذه الحقبة هي: أيّام جوان 1848 وهزيمة فرنسا عام 1870 أمام الألمان وكومونة باريس عام1871. وكان انهزام فرنسا أمام الألمان كارثة حقيقيّة بالنّسبة إلى المثقّفين الفرنسيّين الذين كانوا يكنّون إعجابًا منقطع النّظير بألمانيا وبثقافتها المبدعة. وساد الشّعور في فرنسا بضرورة تدعيم الجمهوريّة الثّالثة وأعداد العدّة للانتقام من ألمانيا واسترجاع مقاطعتيْ الألزاس واللّورين، واعْتُبر التّاريخ أداةً ناجعةً لتحقيق هذه الأهداف. وقد أصبح التّاريخ عام 1818 مادّة إجباريّة في التّعليم الثّانوي. وفي عام 1880، أصبح يدرّس من الابتدائيّ إلى الباكلوريا. أمّا بداية من 1902، فأصبح تاريخ فرنسا يدرّس في التّعليم الثّانويّ ويغطّي كلّ العهود، من العهود القديمة إلى 1902. وكان المؤرّخ أرنست لافيس يُلَقَّب بـ«المعلّم القوميّ». أمّا الفيلسوف أرنست رينان، فقدّم تعريفًا «إراديًّا» (Volontariste) للقوميّة بغية رفع معنويّات الشّعب الفرنسيّ واسترجاع ثقته بنفسه بعد نكبة 1870.

لقد أصبح السّؤال الذي يراود المفكّرين والمؤرّخين هو: أليس ثمّة وراء هذا الحشد الفوضويّ من الأحداث والهزّات التي زعزعت فرنسا وأوروبّا منطق مستتر؟ إنّ الرّأي السّليم في طرحهم هو الذي يذهب إلى أنّ الحياة التّاريخيّة لم تعد ترعاها العناية الإلهيّة، وإنّما صار فيها الإنسان صاحب الإرادة الحرّة، يفعل بها ما يحلو له وما يريد. بل لقد صار هؤلاء المفكّرون يعيشون —وخاصّة المحافظون منهم– نوعًا من الهلع أمام التّاريخ: الإكليروس، طبقة الأشراف، النّظام السّياسيّ الملكيّ، لِأَنَّ كلّ شيء انهار في فرنسا وخارج فرنسا. والسّؤال هو كيف يمكن إعادة تنظيم المجتمع؟ إنّ خلق مجتمع جديد يتطلّب خلق تفكير جديد يقبله الجميع. لكن مهما كان الشّكل الذي سيتّخذه المجتمع الجديد، فستظلّ للتّاريخ مكانته الهامّة. وقد تدعّمت في فرنسا وألمانيا فكرة ضرورة مزيد صيانة التّراث التّاريخيّ، وأصبحت الدّولة ترعى المؤرّخين ومَن يدور في فلكهم من موثّقين ومتفقّدي المواقع الأثريّة ونظّار المكتبات والمتاحف... وحوّلتهم إلى

موظّفين ينالون رواتب قارّة. وهذا تحوّل هامّ لأنّه يؤمّن لكلّ المختصّين في شؤون علم التّاريخ استقرار الشّغل والتّفرّغ التّامّ للمهنة.

وتأثّر المؤرّخون بعالم الاجتماع الفرنسيّ أوغست كونت (AUGUSTE COMTE) (توفّي عام 1857) أكثر من تأثّرهم بأيّ مفكّر آخر. فما هي نظريّة كونت المعروفة باسم **الوضعيّة** (Le positivisme)؟

هي نظريّة تطوّريّة وغائيّة للتّاريخ البشريّ، فكلّ إنسان أو مجتمع أو فرع من فروع المعرفة يمرّ حتمًا بالمراحل الثّلاث التّالية: **المرحلة التّيولوجيّة** أو الوهميّة والمتمثّلة في الشّغف بالمسائل التي لا حلّ لها، أي بالمعارف المطلقة، واعتبار كلّ الظّواهر نتاج التّدخّل المباشر والمتواصل للعناصر ما بعد الطّبيعيّة. والمرحلة الثّانية هي **المرحلة الميتافيزيقيّة** وهي مرحلة نوع من المرض الذّهنيّ، إذ تقع الاستعاضة عن العناصر ما بعد الطّبيعة بقوى غامضة وبكيانات قادرة على أن تفرز بنفسها كلّ الظّواهر: الدّولة، حقوق الإنسان، الله، الرّوح المطلقة لدى هيغل... أمّا المرحلة الثّالثة والأخيرة، فهي **المرحلة الوضعيّة** (L'étape positive) وفيها يتخلّى الإنسان عن البحث عن المطلق وعن أصل الكون ومصيره، ويعتبر أنّ دوره يقتصر على تحديد القوانين التي تسيّر الظّواهر بالاعتماد على العلم التّجريبيّ.

إنّ العقل البشريّ لا يحقّق ذاته إلاّ بالوضعيّة حسب كونت، والعلوم الملموسة الأمبريقيّة هي المصدر الوحيد للمعارف الحقيقيّة. أمّا الفلسفة والتّنظيرات واختراع المفاهيم المجرّدة، فأشياء لا فائدة تُرجى منها.

لقد كانت وضعيّة كونت ردّة فعل ضدّ عدم قدرة الفلسفة وخاصّة الفلسفة المثاليّة الألمانيّة الكلاسيكيّة على حلّ المعضلات الفلسفيّة النّاجمة عن التّقدّم السّريع والهائل للعلوم. إلاّ أنّ الوضعيّة لوت العصا في الاتّجاه المعاكس تمامًا، ورفضت أيّ تفسير فلسفيّ بدعوى أنّه لا يمكن إثباته بالتّجربة الملموسة.

2. مواطن إضافة المؤرّخ الوضعيّ

لقد آمن المؤرّخ الوضعيّ بأنّ العلم الوحيد هو علم الطّبيعة، أي العلم القائم على الرّياضيّات وعلى التّجربة، وأنّ كلّ المشاكل العمليّة هي مشاكل يمكن اختزالها في مشاكل تقنيّة بحت. والتّاريخ هو أيضًا علم من هذا القبيل، لذلك كان المؤرّخ أرنست رينان يرى أنّ هناك إمكانيّة إرساء "علم دقيق خاصّ بأشياء الرّوح"، كان ليوبولد فان رانكه يرى علم التّاريخ في ما يطمح إليه المؤرّخ من "استرجاع الصّورة التي وقعت فيها أحداث الماضي فعليًّا". أمّا فوستال دي كولانج، فالتّاريخ في نظره "ليس فنًّا وإنّما هو علم صافٍ مثل الفيزياء أو علم الأحياء، الهدف منه هو العثور على أشياء معيّنة أو اكتشاف حقائق مخصوصة".

وللمؤرّخ الوضعيّ نفور من الجزئيّات والتّفاصيل («التّاريخ التّافه») (La petite histoire) التي كانت أمرًا محبّبًا بالنّسبة إلى الكثير من نظرائه الذين سبقوه، وما يهمّه قبل كلّ شيء هو ما هو أساسيّ («التّاريخ الشّامخ») (La grande histoire)، وذلك في إطار نظرته التّاريخيّة التي تشمل التّاريخ الإنسانيّ ككلّ.

ويولي المؤرّخ الوضعيّ أهمّية بالغة للوثيقة المكتوبة، الأمر الذي أدّى إلى نشره الكثير من الوثائق المصدريّة. وهو يكتب بلغة سليمة لا غير، لأنّه يعتبر التّاريخ علمًا، واعتماد المحسّنات البديعيّة في نظره بمثابة الانحراف والضّلالة. وهو يسعى إلى أن تكون روايته للأحداث رواية «**موضوعيّة**» لا نجد فيها بصمات المؤرّخ بما في ذلك بصمته اللّغويّة.

والحدث التّاريخيّ بالنّسبة إليه هو كالتّجربة التي يمارسها عالم الطّبيعيّات في مخبره، لذلك يحرص مؤرّخنا على استخدام الأرشيف، ويحرص أكثر على إثبات صحّة الأحداث بالوسائل النّقديّة التي أرساها علماء مثل مؤرّخي

جمعيّة سان مور في فرنسا أو العلماء الألمان آنذاك. وهناك أربع مراحل في نظره لإنجاز العمل النّقديّ هي:

- تجميع الوثائق.
- نقدها.
- ضبط الأحداث.
- وأخيرا تنظيم هذه الأحداث ضمن سياق سرديّ كرونولوجيّ.

وبما أنّ الدّراسة التّاريخيّة ليست أدبًا وإنّما علم، فعلى المؤرّخ أن يدرج في دراسته قائمة المصادر التي استعملها، ويضع في أسفل كلّ صفحة الملاحظات والهوامش التي تمكّن القارئ من التّثبّت من حسن استعمال المؤرّخ للأرشيف. ونقد الوثائق نوعان: **النّقد الخارجيّ** الذي يثبت صحّة الوثيقة وتاريخها الدّقيق وصاحبها وأصلها، **والنّقد الدّاخليّ** الهرمنطيقيّ الذي يثبت مصداقيّة مضمون الوثيقة.

وعلى المؤرّخ أن يتجرّد عند انكبابه على كتابة التّاريخ من انتماءاته السّياسيّة والثّقافيّة والدّينيّة والقوميّة، وعليه أن يترك جانبًا مشاعره وعواطفه ويحاول أن يفهم ويفسّر، وعليه ألاّ يطلق أيّ حكم قيميّ (Jugement de valeur) كأن يمدح أو ينوّه أو يندّد أو يتأسّف، أو يهمل وثائق معيّنة عن قصْدٍ لأنّ محتواها لا يتماشى ونتائج حدّدها مسبقًا. ومؤرّخنا الوضعيّ رافض أشدّ ما يكون الرّفض لأيّ تنظير أو نحتٍ للمفاهيم المجرّدة، كما يستنكر لجوء المؤرّخ إلى الحدس. ويمكن أن نجد ما هو مطلوب من المؤرّخ الوضعيّ في الكتاب الشّهير الذي أصدره في فرنسا عام 1898 المؤرّخانساينبوس ولانقلوا «**مدخل إلى الدّراسات التّاريخيّة**».

وقد أدّى تحمّس المؤرّخ الوضعيّ **للمسألة القوميّة** إلى نتيجة إيجابيّة وهي تجميع الكثير من المصادر التي لم يكن ظهورها أمرًا ممكنًا لولا ذلك الدّافع القوميّ الذي حرّك همّته.

3. مواطن قصور المؤرّخ الوضعيّ

تندرج تناقضات الوضعيّة ضمن الموقف المتناقض لمفكّري البرجوازيّة، فهم حريصون من ناحية على تطوير العلوم الطّبيعيّة لأنّ ذلك يؤدّي إلى تطوير الصّناعة والإنتاج، لكنّهم من ناحية ثانية يرفضون النّتائج الفلسفيّة التي تتجاوز حدود النّظريّات العلميّة الطّبيعيّة. ومن بين تلك النّتائج فكرة الإقرار بالانهيار الذي لا مفرّ منه للنّظام الرّأسماليّ. لقد آمن المؤرّخ الوضعيّ بشيء -من السّذاجة والحق يقال- بأنّ المعرفة التّاريخيّة هي تسجيل أو انعكاس محايد للأحداث التي اعتبرها معطيات موجودة ومستقلّة عن تدخّل العقل البشريّ. لقد آمن المؤرّخ الوضعيّ بإمكانيّة أن يكون الماضي ومعرفة ذلك الماضي شيئًا واحدًا.

ومن أهمّ المآخذ على المؤرّخ الوضعيّ سقوطه في القوميّة الشّوفينيّة رغم ادّعائه الموضوعيّة التّاريخيّة في كتاباته (تأجّج القوميّة الثّأريّة في فرنسا بعد هزيمتها عام 1870 أمام ألمانيا، بزوغ مشاعر الاعتزاز المفرط بالنّفس في ألمانيا وإيطاليا بعد عمليّة التّوحيد التّرابيّ التي عاشها كلّ بلد، التهاب مشاعر البريطانيّين المزهوّين بانتصارهم على نابليون، تعاظم نخوة الأمريكيّين باستقلال بلدهم وتوحيده ضمن إطار فدراليّ). إنّ هذا التّحيّز المتطرّف للقوميّة هو ما ساهم في كارثة الحرب العالميّة الأولى والحرب العالميّة الثّانية. لقد أدّت هزيمة فرنسا عام 1870 بالكثير من المؤرّخين الفرنسيّين إلى رسم هدف لعلم التّاريخ، هو أخذ بعض الدّروس من المنتصرين الألمان، وقد اعتبروا أنّ الهزيمة أمام ألمانيا لا تعود مسؤوليّتها إلى السّياسيّين والعسكريّين فقط، وإنّما تعود كذلك إلى طريقة تدريس التّاريخ. لذلك لا بدّ أن يُستخدم علم التّاريخ لتدعيم اللّحمة الوطنيّة وتجاوز الصّراعات الطّبقيّة وخلق إجماع حول مفهوم الوطن يلتقي حوله الجميع من محافظين وتقدّميّين. وهكذا اضطلع تدريس التّاريخ في السّنوات 1890- 1900 بدور هامّ في تهيئة الرّأي العامّ الفرنسيّ للحرب العالميّة الأولى، فالتّاريخ يصلح

أيضًا لشنّ الحروب كما قال الجغرافيّ الفرنسيّ إيف لاكوست (Yves Lacoste) في أيّامنا هذه عن الجغرافيا "الجغرافيا تصلح أوّلاً لشنّ الحروب".

لقد كان أرنست لافيس يقول إنّ على علم التّاريخ أن يخلق "مواطنين صالحين وناخبين صالحين وجنودًا صالحين"، كما كان يردّد "يجب أن نحبّ فرنسا لأنّ الطّبيعة خلقتها جميلة والتّاريخ جعلها عظيمة". وحتّى الجغرافيّين انساقوا وراء هذا التّيّار القوميّ الجارف، إذ كانوا يتعاملون مع جغرافية فرنسا من وجهة نظر قوميّة، ففرنسا في نظرهم شكلها جميل لأنّه مسدّس (Hexagone) والأنهار موزّعة توزيعًا عادلاً حسب الجهات، والجبال موجودة على الأطراف حتّى تبقى دواخل البلاد ميدانًا للسّهول وللحياة الفلاحيّة وحتّى تكون هذه الجبال منطلقًا للأنهار وحصونًا طبيعيّة ضدّ الغزاة. وفرنسا موجودة بين المحيط الأطلسيّ والبحر المتوسّط، وهي بذلك تستطيع الاستفادة من هذا الموقع الفريد، وقد استفادت فعلاً من ذلك لمّا كان المتوسّط هو قلب العالم في عهود الحضارات ما قبل الرّأسماليّة، وهي الآن آخذه في الاستفادة من موقعها على حافة الأطلسيّ لأنّ هذا البحر أصبح مركز الثّقل في الحضارة العالميّة.

عيب كذلك على المؤرّخ الوضعيّ اهتمامه أكثر من اللّزوم بالسّياسيّ، ولعلّ ذلك راجع إلى الحماس القوميّ الذي ذكرنا، وإلى رواج فكرة الفيلسوف الألمانيّ هيغل التي تؤكّد أنّ الدّولة هي أسمى ما بلغه الرّوح المطلق (L'Esprit) في مسيرته لتحقيق الحرّية، وكان لهيغل أنصار كثيرون خاصّة في ألمانيا مثل المؤرّخ فان رانكه. كما عيب على المؤرّخ الوضعيّ التّركيز على الفرد وعلى الكرونولوجيا، أي على التّاريخ الحدثيّ (L'histoire événementielle)، وقد صدق عالم الاجتماع والاقتصاد الفرنسيّ فرانسوا سيميان (François Simiand) عندما **اتّهم المؤرّخ الوضعيّ بأنّه يَعْبُدُ ثلاثة «أصنام»: السّياسة والفرد والكرونولوجيا.**

إنّ التّاريخ الحدثيّ على المستوى المنهجيّ هو إدراج الأحداث في سياقها وإبراز فرادتها وإيلاء أهمّية خاصّة لصانعي تلك الأحداث ولإنجازاتهم، كما أنّ التّاريخ الحدثيّ يركّز على الفرد وليس على المؤسّسة ولا يطرح مشكلة «الأمد الطّويل» (La longue durée). والتّاريخ الحدثيّ يكاد يهمل إهمالاً تامًّا الاقتصاديّ والمسائل الحضاريّة بصفة عامّة (الثّقافة، الطّبخ، الموسيقى، التّعليم، الأدب، العادات والتّقاليد...). والمؤرّخ الوضعيّ يعطي الأولويّة للوصف «الموضوعيّ» و«المحايد» على حساب التّفسير والتّأويل والمقارنة. ويستنكف المؤرّخ الوضعيّ من استعمال «أرشيف الصّدور» أو المصادر الشّفويّة، وسقط بذلك في وهاد «فيتيشيّة» (Fétichisme) الوثيقة المكتوبة.

ختامًا لهذا الفصل، يمكن القول إنّ شعار المؤرّخ الوضعي القائل إنّ التّاريخ علم خالص لا يختلف في شيء عن العلوم التّجريبيّة الدّقيقة شعار أفاد علم التّاريخ فائدة كبرى. ولئن أوخذ المؤرّخ الوضعيّ بعدّة مآخذ، فإنّ الإنصاف يقتضي أن ننوّه بدقّته المنهجيّة. فهو صارم إلى حدّ الهوس في مجال تجميع المصادر المكتوبة ونقدها نقدًا داخليًّا وخارجيًّا، وتحقيقاته تشبه ما يقوم به القاضي الذي يبذل قصارى جهده لتجميع ما يمكن من الأدلّة قبل أن يصدر حكمه على المتّهم. وقد أثبتت هذه المنهجيّة على سبيل المثال جدواها إبّان قضيّة دريفوس (DREYFUS) الشّهيرة في فرنسا حيث استطاع المؤمنون ببراءة هذا الضّابط اليهوديّ من تهمة الخيانة العظمى لصالح الألمان، إثبات براءته بواسطة النّقد الدّاخليّ والخارجيّ للوثائق التي اعتمدها المعادون لليهود لإثبات خيانة دريفوس.



الفصل السّادس

المؤرّخ التّاريخانيّ

مثّل الاتّجاه التّاريخانيّ (Historiciste) ردّة فعل ضدّ التّاريخ الوضعيّ. وقد ظهر هذا التّيّار في ألمانيا في النّصف الأوّل من القرن العشرين، ثمّ امتدّ ليشمل إيطاليا وبريطانيا وأسبانيا. أمّا في فرنسا فكان تأثيره محدودًا ولم يصلها إلاّ متأخّرًا، دون أن ننسى الحذر الفرنسيّ تجاه كلّ ما له علاقة بالعدوّ التّاريخيّ ألمانيا ونفور المؤرّخين الفرنسيّين من كلّ ما له علاقة بالفلسفة. وأقطاب هذا الاتّجاه هم **من ألمانيا**: ولهالم دلتاي (WILHELM DILTHEY) (توفّي عام 1911) وهنري ريكارت (HENRI RICKERT) (توفّي عام 1936) وجورج سيمال (GEORG SIMMEL) (توفّي عام 1918) وماكس فيبر (MAX WEBER) (توفّي عام 1920)، **ومن إيطاليا**: بينيديتو كروتشي (BENEDETTO CROCE) (توفّي عام 1952)، **ومن أسبانيا**: جوزي إي قاسي أورتيقا (JOSE Y GASSET ORTEGA) (توفّي عام 1955)، **ومن بريطانيا**: روبين جورج كولينقوود (ROBBIN GEORGES COLLINGWOOD) (توفّي عام 1943)، **ومن فرنسا**: ريمون آرون (RAYMOND ARON) (توفّي عام 1983) وهنري إيريني مارو (HENRI IRENEE MARROU) (توفّي عام 1977) وبول فاين (PAUL VEYNE).

1. التّاريخانيّة (L'Historicisme)

مع توحّد ألمانيا وازدهار الصّناعة، أصبح المفكّرون منشغلين بعدّة قضايا إنسانيّة جوهريّة نذكر منها: محاولة فهم القاعدة الاجتماعيّة والثّقافيّة للمجتمع

الرّأسماليّ المعاصر (دور البروتستان واليهود في ولادة الرّأسماليّة في ألمانيا، طبيعة العلاقات الاجتماعيّة في المجتمعات المعاصرة، دور الاقتصاد النّقديّ، انحسار التّديّن، تقدّم العلوم والتّقنية والإدارة وتطوّر التّنظيم العقلانيّ للشّغل...)، ومنها ما ترتّب على اكتشاف بعض القبائل البدائيّة في الأدغال الاستوائيّة من اقتناع بأنّ أشكال التّفكير الإنسانيّ تغيّرت كثيرًا منذ فجر التّاريخ، وبأنّ وحدة العقل البشريّ فكرة خاطئة، ومنها انحسار العلم الوضعيّ وتراجع الدّيمقراطيّة السّياسيّة حتّى أصبح التّاريخ في نظر الكثير من المفكّرين فاقدًا لأيّ معنى، وكأنّ الإنسان عاجز عن تحديد مصيره، الأمر الذي جعل تفكيرهم يتّسم بمسحة من التّشاؤم الحضاريّ.

أمّا على السّاحة الثّقافيّة، فقد انقسم الهيغيليّون إلى يمين ويسار، وانهارت المثاليّة المطلقة. وقد أدّى ذلك إلى ظهر تيّار فكريّ في ألمانيا يُسمَّى بـ«**نقد الفكر التّاريخيّ**» هدفه الاستعاضة عن تحليل المعرفة التّاريخيّة بفلسفة للتّاريخ، تمامًا مثلما فعل الفيلسوف كانط عندما استعاض عن الميتافيزيقا الدّغمائيّة بميتافزيقا جديدة.

وفي أواخر القرن التّاسع عشر وبدايات القرن العشرين، اجتاح الجامعة الألمانيّة صراعٌ حادٌّ أطلق عليه اسم «**صراع المناهج**» دار حول السّؤال التّالي: هل يجب على العلوم الاجتماعيّة (مثل علم التّاريخ) أن تقلّد في منهجها علوم الطّبيعة؟ أم عليها أن تستنبط منهجًا خاصًّا بالإنسان يتماشى وطبيعته الإنسانيّة الخاصّة جدًّا؟ وما هي خصوصيّة المؤرّخ: هل تكمن في المادّة التي يمارسها؟ أم في المنهج الذي يستخدمه؟

لقد انطلق هذا الحوار الحادّ عندما أصدر الفيلسوف الألمانيّ ديلتاي عام 1883 كتابه: **علوم الرّوح** (*Les sciences de l'esprit*)، وبيّن فيه وجود طريقتين: **التّفسير** (L'explication) وتهمّ علوم الطّبيعيّات، ودورها البحث عن أسباب الظّواهر وإبراز العلاقات الموضوعيّة بين الأشياء، وردّ الجزئيّات

والتّفاصيل إلى مبادئ عامّة تحكمها، وهذه المبادئ العامّة هي قوانين يقع التّعبير عنها رياضيًّا (علم الرّياضيّات) ويمكن التّثبّت منها عن طريق التّجربة المخبريّة التي يمكن تكرارها إلى ما لا نهاية. أمّا الطّريقة الثّانية فهي: **الفهم** (La compréhension) وتهمّ علوم الرّوح أو العلوم الأخلاقيّة، ودورها البحث بواسطة الحدْس والتّعاطف عن المقاصد الواعية للفاعل التّاريخيّ، لأنّ سلوك الإنسان «لا يُفَسَّر» ولا يمكن ردّه إلى مبادئ عامّة أو قوانين تحكمه، وكلّ حدث في التّاريخ فريد من نوعه، والمؤرّخ قادر على فهم الكثير من نوايا إنسان آخر في الماضي، رغم أنّه يقرأ تلك النّوايا من خلال الحاضر الذي يعيشه. وليس هناك تاريخ يمكن أن نقول إنّه كامل ونهائيّ لأنّ في كلّ عصر يطرح المؤرّخون أسئلة جديدة على نفس الماضي. وعبّر ديلتاي عن تفاؤله بقدرة علوم الإنسان (التّاريخ، الأنتروبولوجيا، علم النّفس...) على التّخلّص نهائيًّا من الميتافيزيقا، وذلك لأوّل مرّة منذ الإغريق القدامى، واعتبر أنّ المؤرّخين والمفكّرين ظلّوا منذ ظهور الثّقافة العالمة الإغريقيّة القديمة يفسّرون كلّ شيء إمّا بالرّجوع إلى الله أو إلى عالم المثُل، تلك الحقائق الأزليّة المستقلّة بذاتها في عالم خارج عن الزّمان والمكان.

وانتصر لأفكار ديلتاي هذه فلاسفة مؤرّخون مثل فريدريش ماينيكي (FRIEDERICH MEINECKE) (توفّي عام 1954) وهنريش ريكارت وجورج سيمال.

وفي نفس السّنة (1883)، اندلع حوار مشابه بين علماء الاقتصاد الألمان، فكارل مانجار (CARL MENGER) (توفّي عام 1921) كان يدافع عن النّظريّة الحديّة في الاقتصاد (La théorie marginaliste) التي تؤسّس مفهوم القيمة (La valeur) على العناصر النّفسيّة (الرّغبة، الحاجة) وليس على أسعار الإنتاج (Les coûts de production)، وهي نظريّة معقّدة نسبيًّا. أمّا غوستاف شمولار (GUSTAV SCMMOLLER) (توفّي عام 1917) فيعتبر أنّه لا يمكن دراسة المجتمعات بواسطة المفاهيم المجرّدة واللاإنسانيّة (Déshumanisés)، ولا بدّ من وصف الحقائق الاقتصاديّة وتنزيلها في **أطرها التّاريخيّة**: لذلك أطلِق على

نظريّته اسم «**المدرسة التّاريخيّة في الاقتصاد**». وفي ظرف سنوات معدودات، توسّع «صراع الناهج» ليشمل كافّة فروع المعرفة الأكاديميّة.

لقد كان صراع المناهج هذا إفرازًا **للكانطيّة الجديدة** أو **النّقديّة الجديدة**. وقد ظهرت الكانطية الجديدة في ألمانيا في ستّينات القرن التّاسع عشر، وهي نوع من العودة إلى فلسفة كانط القائمة على احتلال موقع وسطيّ بين **الدّغمائيّة العقلانيّة** التي تقول بقدرة العقل البشريّ على بلوغ الحقيقة المطلقة، **والرّيبيّة** المضادّة التي تقول بأنّ العقل البشريّ ليس في استطاعته سوى بلوغ حقائق نسبيّة. لقد أنجز كانط «**ثورة كوبرنيكيّة**» في الفلسفة بإثباته أنّ الإنسان لا يمكنه التّعرّف إلى طبيعة الأشياء وجوهرها لأنّ كلّ مقاربة للعالم مهيكلة بواسطة أطر الذّهن القبليّة (العلّية، الجوهر، الكمّ، الكيف...)، أي بواسطة هياكل كامنة في الذّكاء البشريّ، وتمكّن هذه الهياكل القبليّة من مقاربة الواقع لا كما هو، وإنّما كما يمكن للعقل أن يدركه، إذن فليس باستطاعة العقل البشريّ التّعرّف إلى الأشياء في ذاتها، وإنّما إلى الأشياء كما تظهر له، ودور الفلسفة هو التّعرّف إلى الذّات المفكّرة وليس إلى الموضوع المفكّر فيه.

لقد لقيت «التّاريخانيّة» نوعًا من الرَّفْد من الفلسفتين الفينومينولوجيّة (La phénoménologie) ومن البرقسونيّة (Bergsonisme).

لقد ظهرت **الفينومينولوجيا** في ألمانيا في بداية القرن العشرين، وظهروها وإن لم يرتبط بحدث معيّن، فقد ترعرعت في مناخ مأسويّ (الحروب العالميّة، الثّورة البلشفيّة، الأنظمة الفاشيّة والنّازيّة، النّظام السّتالينيّ، المذابح التي تعرّض لها اليهود)، وقد خلخل هذا المناخ المأسويّ القناعات النّاجمة عن إيلاء ثقة تامّة بالعقل البشريّ وبالتّقدّم. أمّا على المستوى الفلسفيّ، فإنّ الكانطيّة الجديدة مهيمنة والفلاسفة يشعرون بصعوبة تبرير وجود الفلسفة أمام العلوم. وأقطاب الفينومينولوجيا هم المؤسّس الألمانيّ أدموند هوسّرل (EDMOND HUSSERL) (توفّي عام 1938) وبعض المتأثّرين به مثل الألمانيّ مارتان هيدقر

(MARTIN HEIDEGGER) (توفّي عام 1976)، والفرنسيّين كارل ياسبرز (CARL JASPERS) (توفّي عام 1969) وموريس مارلو بونتي (MAURICE MERLEAU-PONTY) (توفّي عام 1961) وجان بول سارتر (JEAN PAUL SARTRE) (توفّي عام 1980).

من المعروف وجود اتّجاهين منذ القديم في تعريف ماهية الوعي الإنسانيّ: **الواقعيّون** (أو التّجريبيّون) الذين يعتبرون الواقع موجودًا في حدّ ذاته، والمعرفة هي نتاج الالتحام بالعالـم الخارجيّ، والعالم هو كما نراه، و**الذّاتيّـون** (أو النّفسانيّون) الذي يعتبرون الواقع ليس سوى تصوّراتنا الذّهنيّة عن الواقع، والمعرفة تفترض إنتاج أفكار وإعادة خلق العالم المحيط بنا، أي أنّ العالم هو في نهاية المطاف ما نُعِيدُ نحن بناءه. أمّا المقاربة الثّالثة التي حاولت تجاوز هذه الثّنائيّة: الواقعيّة – الذّاتيّة فهي **الفينومينولوجيا(La Phénémonologie)**. وقد طرح هوسّرل جانبًا النّظريّتين السّابقتين، ورفض الانفصام بين الذّات المفكّرة والموضوع (العالَم الخارجيّ)، وأكّد العلاقة التي تقوم بين الإنسان والعالم المحيط به، فكلّ وعي يقصد شيئًا ما، أي هو «وعي بشيء ما» (القصديّة) (L'intentionnalité). إذن، توجد وحدة لا تنفصم بين الذّاتيّ (الإنسان) والموضوعيّ (العالَم الخارجيّ)، وهذه العلاقة هي ما يجب فهمه. أمّا ديكارت (DESCARTES) فيرى العكس، ويعتبر إمكانيّة أن تنفصل الذّات الواعية عن العالَم الخارجيّ وأن تتعرّف إلى نفسها بنفسها عن طريق الوعي، وهي متحصّنة في برج ذاتها بعيدًا عن الأشياء. أمّا هوسّرل، فيرى أنّ الذّات لا تملك إلاّ أن تكون منخرطة كلّيًا في العالَم، وهو يعتقد أنّ المعرفة العلميّة أصبحت منفصلة عن خبرة الحياة اليوميّة، ولا بدّ من إعادة ربط تلك الصّلة، ولا بدّ من التّعرّف كيف يصنع البشر من عالَمهم عالمًا يحمل معنى معيّنًا. إذن من الضّروريّ العودة إلى الأشياء وإلى الواقع المعيش، وهذا لا يتحقّق إلاّ بالتّخلّي عن ما درج المفكّر على الاعتقاد بمعرفته، وبتتبّع كيف نشأت لديه تلك المعرفة. ويسمّي هوسّرل هذه العمليّة بـ«الاختزال» (L'épоché)، وتمكّننا هذه العمليّة من اكتشاف حقيقة

الأشياء مثلما نكتشف أنّ وراء الأوراق النّقديّة وهي الأشياء **الظّاهرة** (Les phénomènes) يوجد الذّهب، وهو **الماهيـــة** (L'essence)، والذّهب هو الحقيقة التي تظهر في شكل أوراق نقديّة.

أمّا موريس مارلو بنوتي، فاعتبر أنّ الإنسان يتعامل مع العالَم بواسطة جسده، لأنّ الجسد هو الذي يعيش ويشعر ويحسّ، فهو في علاقة بالعالَم، وهو ليس ملاحظًا محايدًا وهو ليس أيضًا «جوّانيّة مطلقة». لنأخذ مثال البرتقالة، فهي موجودة وهي ظاهرة، وقيمتها ليست في حدّ ذاتها، وإنّما في العلاقة التي أربطها بها، فهي غلّة بإمكاني أكلها، وهي أيضًا شيء جميل بإمكاني التّمتّع بمنظره أو بتصويره، وهي أيضًا رمزٌ للخطيئة بصفتي مسيحيًّا... وكلّ هذه المعطيات ليست خاصّيات «داخليّة» للتّفّاحة، وهي ليست كذلك نتاج وعيي، وإنّما هي علاقة تربط بيني وبين العالَم (الممثّل في التّفّاحة). إنّ الالتقاء بين الفكر والعالَم الخارجيّ هو ما يعطي الأشياء معنى، فالمؤرّخ على سبيل المثال عندما يدرس السّلعة بصفتها ظاهرة يستطيع بفضل «الاختزال» أن يصل إلى ماهية النّظام الرّأسماليّ، وهو ما قام به كارل ماركس. ولا يهمّ إن كانت هذه الماهيات موجودة فعلاً، المهمّ أنّها موجودة في الوعي. ومعرفة هذه الماهيات لا تتمّ بالعقل فقط، وإنّما تتمّ كذلك بواسطة **التّأمّل الحدسيّ المباشر**.

أمّا **البرقسونيّة** (نسبة إلى مؤسّسها هنري برقسون (HENRI BERGSON) (توفّي عام 1941) فقد ترعرعت في جوّ تاريخيّ اتّسم بانتعاش الرّوحانيّات في أوروبّا في أواخر القرن التّاسع عشر. والبرقسونيّة متأثّرة بعلم النّفس الفرويديّ وبنظريّة النّسبيّة لإنشتاين، وهي مناهضة للكانطيّة وللوضعيّة وللمادّيّة.

إنّ الذّكاء قادر حسب برقسون على التّعرّف إلى عالَم المادّة الجامدة، لكنّه عاجز عن فهم أيّ شيء إذا ما تعلّق الأمر بالحياة. والذّكاء لا يدرك إلاّ الجانب الرّياضيّ التّكراريّ للأشياء، وهو يجرّد الحياة والتّاريخ من كلّ قدرة على الإبداع والخلق لأنّه يترجم الواقع رمزيًّا إلى مفاهيم، وهذه المفاهيم تحوّل النّوعيّة إلى كمّ

ورياضيّات. أمّا الحدْس فيمكّننا من التّعرّف إلى الواقع النّوعيّ للعالَم بدون واسطة أيّ مفهوم. فالذّكاء على سبيل المثال ليس بإمكانه تصوّر الزّمن (Le temps) إلاّ مكانيًّا أو رياضيًّا (السّاعة تساوي 60 دقيقة) أمّا الحدْس فهو الوحيد القادر على مقاربة **الدّيمومة** (La durée)، والدّيمومة –خلافًا للزّمن– ليست وحدة مادّيّة ومتجانسة وإنّما شيئ لامتجانس ونوعيّ (ساعة من الحزن وساعة من السّعادة لَيْسَتَا متساويتين). إنّ الجديد الذي أفاد به برقسون المؤرّخ هو **المفهوم النّفسيّ للزّمن المعيش**. وقد ساعد هذا المفهوم المؤرّخ في مجال دراسة الذّهنيّات والتّصوّرات.

2. مواطن إضافة المؤرّخ التّاريخانيّ

اعتبر المؤرّخ–الفيلسوف «التّاريخانيّ» –اعتمادًا على الكانطيّة الجديدة– أنّ دور علوم الإنسان مثل التّاريخ ليس اكتشاف طبيعة الظّواهر الاجتماعيّة ومنطقها الموضوعيّ، وإنّما اكتشاف معنى الفعل الإنسانيّ كما وقع تصوّره ذاتيًّا: تبيان الحالة الذّهنيّة والمفاهيم التي جعلت الإنسان يتصرّف بطريقة دون أخرى. إنّ علوم الطّبيعة لا تختلف عن التّاريخ بالموضوع (المادّة الجامدة مقابل الإنسان) ولا بعامل الزّمن (الحاضر مقابل الماضي) وإنّما برؤية العالَم ومنهجه. فعالِمُ الطّبيعة يدرس القوانين المتواترة المتّسمة بالاستمراريّة والثّبات، بينما يهتمّ المؤرّخ بالخصوصيّة والفرادة. ولا يجد المؤرّخ في التّاريخ إلاّ ما يقحمه فيه بنفسه من معطيات، وحكمه يعكس ذاتيّته أكثر ممّا يعكس الموضوعيّة، لذلك فإنّ الحقيقة التّاريخيّة تظلّ دائمًا حقيقة نسبيّة. لقد كان الفيلسوف نيتشه يقول: "ليست هناك وقائع، هناك فقط تأويلات"، أي أنّ علم التّاريخ هو بالنّسبة إليه آراء حول الآراء.

إنّ علم التّاريخ –وعلو الرّوح بصفة عامّة– مطالبة بدراسة السّلوك البشريّ، لذلك على المؤرّخ الاعتماد على **علم النّفس** الوصفيّ (لا التّفسيريّ القائم على العِلّيّة).

ويؤمن المؤرّخ «التّاريخانيّ» **بفلسفات الحياة** التي تحاول فهم الواقع بالاعتماد على مفهوم الحياة لا بالاعتماد على المادّة كما تفعل الفلسفة المادّيّة أو الفكرة (أو المثال) كما تفعل الفلسفة المثاليّة. وهو يرفض أن يكون الذّكاء أو العقل الأداة الوحيدة لفهم الحياة، بل لا بدّ كذلكَ من الحدْس والتّعاطف، أي تلك القدرة الغامضة على المعرفة المباشرة بدو استدلال منطقيّ تمهيديّ.

إنّ المؤرّخ «التّاريخانيّ» يؤمن إذن بالتّعارض بين علوم الطّبيعة والعلوم الاجتماعيّة انطلاقًا من التّعارض الكانطيّ بين الفكر النّظريّ والفكر العمليّ، فعلوم الطّبيعة «تُفسِّر»، أمّا العلوم الاجتماعيّة فإنّها «تَفْهَمُ». وهذا الموقف مناقض لموقف فلاسفة «الأنوار» الذين آمنوا بوجود قيم كونيّة. أمّا مؤرّخنا، فيؤمن بأنّ كلّ القيم وكلّ الفلسفات تحمل طابعًا نسبيًّا.

ويعتمد المؤرّخ «التّاريخانيّ» على المصادر الوثائقيّة التي تمكّنه من النّفاذ مباشرة إلى مقاصد الفاعل التّاريخيّ (مذكّرات، جرائد، تقارير، شهادات...)، لكنّه لا ينظر إليها تلك النّظرة التّقديسيّة على غرار المؤرّخ الوضعيّ، والأهمّ بالنّسبة إليه هو ممارسة **الهرمنطيقا** (L'herméneutique) أي التّأويل وإعادة اكتشاف العالم الذي كان يعيش في صلبه الفاعل التّاريخيّ موضوع الدّرس، وذلك باستعمال طاقاته الفكريّة التي تمكّنه من أن يحيا الماضي بنفسه. والهرمنطيقا (التّأويل باللّغة الإغريقيّة) كانت في عصر النّهضة كما رأينا علم تأويل النّصوص التّوراتيّة والإنجيليّة. والهرمنطيقا بشيء من التّبسيط هي الإيمان بوجود معان متعدّدة لنفس الوثيقة التّاريخيّة لأنّه بين الواقع المعيش والمفهوم، هناك وساطةً اللّغة المتكوّنة من الرّموز والرّوايات والعلامات. والهرمنطيقا هي تأويل تلك اللّغة والتّنقيب عن المعاني المستترة وراء أوهام الوعي، فهي مجمل المعارف والتّقنيات التي تمكّن من سبر أغوار الرّموز واكتشاف معانيها كما قال ميشال فوكو في كتابه: **الكلمات والأشياء**. فالشّرّ، على سبيل المثال، وقع التّعبير عنه أوّلاً بواسطة رموز بدائيّة (اللّطخة من الدّم تعني الرّجس، الطّرق الملتويّة تعني الخطيئة) ثمّ بواسطة الأساطير (الأساطير المختلفة حول أصل الشّرّ: فوضى نشوء

الكون، الطّرد، السّقوط...) وأخيرًا بواسطة الدّين (خطيئة آدم). إنّ الهرمنطيقا تفرض على المؤرّخ نوعًا من الحياء المعرفيّ الذي يشبه خجل المرأة الجميلة التي تدرك أنّ الصّامت في جمالها أشدّ جذبًا من النّاطق فيه.

لقد حاول بعض المفكّرين والمؤرّخين «تهذيب» التّاريخانيّة وكان أوّلهم الألمانيّ ماكس فيبر (MAX WEBER) المؤرّخ والفيلسوف وعالِم الاجتماع الذي تعمّق في دراسة ماركس ونيتشه. وقد تمثّلت إضافته في ثلاث نقاط: المنهج المقارن، براديغم «الأنموذج المثاليّ (L'idéal-type) وأخيرًا نقده للتّفسير «الاقتصادويّ» الماركسيّ للتّاريخ.

لقد تمسّك فيبر بالتّعارض بين علوم الطّبيعة وعلوم الثّقافة، أو بين «التّفسير» و«الفهم»، أو بين الوقائع (ميدان العلم والقوانين) من جهة والقيم (ميدان الأخلاق والاختيار الحرّ) من جهة أخرى. إنّ الكائن البشريّ —حسب فيبر– يتمتّع بالوعي، ويتصرّف وفق إملاء جملة من القيم والمعتقدات والتّصوّرات الذّهنيّة. والمعرفة رهينة الأسئلة التي يطرحها العالِم على الواقع، وفي كلّ عصر تتجدّد الأسئلة التي يطرحها المؤرّخون على نفس الماضي، إذن لا يمكن أن نتصوّر أبدًا وجود دراسة تاريخيّة نهائيّة. وإذا كان صحيحًا أنّ علوم الإنسان تهتمّ بما هو واحدٌ وفريدٌ في التّاريخ، فإنّها لا تهمل الفرضيّات العامّة. ولهذا السّبب اخترع فيبر **النّموذج المثاليّ**، ويتمثّل هذا البراديغم في تصوير حالات خالصة (مثل رجل الأعمال الرّأسماليّ) وذلك بتضخيم مواصفات هذا الرّجل التي تعتبر أساسيّة وممثّلة، ثم مقارنة هذا الأنموذج المثاليّ الخالصّ بالحالات الواقعيّة الملموسة، وهي حالات لا تحصى ولا تعدّ.

واشتهر فيبر برفضه للشّرح التّاريخيّ الذي يعتمد على عامل واحد، وخاصّة إذا كان هذا العامل هو العامل الاقتصاديّ على غرار ما يفعله الماركسيّون. ويغلّب فيبر دور العوامل الفكريّة في التّاريخ، وبيّن في كتابه: **الأخلاق البروتستانيّة وروح الرّأسماليّة** (1905) أنّ العناصر الرّأسماليّة موجودة في كلّ

المجتمعات البشريّة منذ أقدم التّاريخ (المشاريع الاقتصاديّة الفرديّة، المنافسة الحرّة، البحث عن الرّبح الأوفر...). إلاّ أنّ هذه العناصر لم تهيمن على كلّ مناحي الحياة إلاّ عندما طغى التّفكير العقلانيّ على الحياة الاقتصاديّة، وهو التّفسير الذي جاءت به علوم الطّبيعة في فجر العصر الحديث. وهذه العقلانيّة الاقتصاديّة نتاج مسلكيّات ذهنيّة ناجمة عن تبنّي البروتستانيّة وخاصّة عن أحد فروعها: الكالفينيّة (Calvinisme). وهكذا فإنّ الوعي هو الذي يحدّد الوجود، وأنّ البروتستانيّة هي التي أدّت إلى ظهور الرّأسماليّة حسب فيبر خلافًا للماركسيّة التي تقول إنّ الوجود هو الذي يحدّد الوعي وإنّ الرّأسماليّة هي التي أدّت إلى ظهور العقلانيّة والبروتستانيّة.

أمّا المؤرّخ والمربّي وعالم الموسيقى الفرنسيّ هنري إيريني مارّو (Henri Irenee Marrou) صاحب كتاب: **في المعرفة التّاريخيّة** (1954) فيعتبر نفسه «تاريخانيًّا» لكن مع بعض الاختلاف مع هذه المدرسة الفكريّة، فالتّاريخ بالنّسبة إليه هو المعرفة المبلورة علميًّا للماضي البشريّ من قبل رجل الحاضر، إلاّ أنّ المؤرّخ مطالب بتجنّب الخطرين التّاليين: خطر **الموضوعيّة الخالصة** (التي طالب بها الوضعيّون) وخطر **الذّاتيّة الرّاديكاليّة**. فالمعرفة التّاريخيّة تبقى مطمحًا للمؤرّخ يصعب تحقيقه لأنّه لا يستكشف إلاّ مخلّفات الماضي، ولهذا الغرض، فهو مطالب باختراع مفاهيم معيّنة، إلاّ أنّ اختراع المفاهيم عمليّة محفوفة بالمخاطر، رغم أنّ هذه المفاهيم تعتبر بمثابة اللّحم بالنّسبة إلى الهيكل العظميّ للإنسان. وقد أورد مارّو النّصّ التّالي الذي اقترح فيه أن يتحدّث عن اغتيال يوليوس قيصر الرّومانيّ يوم 15 مارس عام 44 قبل الميلاد بطريقة «موضوعيّة» وبدون استعمال مفاهيم مثل: الجمهوريّة أو الملكيّة أو الأرستقراطيّة أو الشّرعيّة أو الدّيكتاتوريّة أو مجلس الشّيوخ أو المؤامرة أو الطّموح أو الحرّية أو الجحود أو اليأس... "... في لحظة –أ– من تطوّر الكون (يمكن تحديده بالاعتماد على مؤشّرات اقتراب الاعتدال بين اللّيل والنّهار وعلى الحركات المرئيّة للقمر والشّمس) وفي نقطة ما على سطح الكرة الأرضيّة (روما) يمكن

تحديدها بالاعتماد على الإحداثيّات الجغرافيّة: -ب- بالنّسبة إلى خطّ العرض الشّماليّ و-ت- بالنّسبة إلى خطّ الطّول شرق غرينويتش، وداخل فضاء مغلق (قاعة مجلس الشّيوخ) شكله متوازي السّطور ومستطيل، يوجد جمع من قرابة 300 شخص من الذّكور من فصيلة «الأومو-سابيان» (HOMO-SAPIENS)، وفجأة دخل رجل جديد (يقصد القيصر) ينتمي إلى نفس الفصيلة، ومشى وفق مسار مستقيم. وفي اللّحظة أ + ث وبينما كان الأشخاص الآخرون الحاضرون يحرّكون أجسادهم قليلاً إمّا على يمين نقطة التّوازن أو على يسارها، تحرّك 12 شخصًا من بين الحاضرين وساروا على وتيرة سريعة متّبعين مسارات تلاقت كلّها عند نقطة -ح- من مسار الشّخص المشار إليه. وكانت توجد على أطراف الأعضاء العليا اليمينيّة القادرة على المسك بالأشياء لهؤلاء الاثني عشر شخصًا، أهرامات حادّة من الصّلب (يقصد الخناجر)، وقد أحدثت بفعل القوّة جراحًا غائرة داخل جسد الشّخص المشار إليه أدّت إلى موته"[1].

إنّ التّاريخ عندما يُكتب بهذه الطّريقة «الموضوعيّة» يصبح منفّرًا لا طعم له ولا رائحة، فلا بدّ إذن من استخدام المفاهيم حتّى يصبح التّاريخ مستساغاً. وبإمكان المؤرّخ حسب مارّو بلوغ حقائق **جزئيّة**، لكن حتّى ذلك يتطلّب منه أن يكون ذكيًّا ومثقّفًا وصاحب تجارب حياتيّة غنيّة ومتفتّحًا على كلّ قيم الإنسان.

أمّا الفيلسوف وعالم الاجتماع والمؤرّخ الفرنسيّ ريومو آرون (RAYMOND ARON) فيعتبر أنّ المؤرّخ يعبّر في كتاباته عن نفسه وزمانه وكذلك عن الماضي الذي يدرسه. ويحذر هذا المؤرّخ من السّقوط في الرّيبيّة التي تلغي مشروعيّة أيّ بحث تاريخيّ لأنّ المؤرّخ يستطيع -إن حذق مهنته- بلوغ حقائق جزئيّة (انظر كتابه: **دروس في التّاريخ** 1992).

1 *De la connaissance historique*, 6e édition, Paris, Seuil, 1973, pp. 147-148.

إنّ أهمّ إضافات المؤرّخين «التّاريخانيّين» تمثّلت في دراسة سِيَر المشاهير والشّخصيّات «الكاريزماتيّة» وفي دراسة الذّهنيّات والمخيال.

3. مواطن قصور المؤرّخ «التّاريخانيّ»

تعرّضت «التّاريخانيّة» بين الحربين العالميّتين إلى حملات نقد لاذعة، وقد عِيب عليها الكثير من النّقائص نذكر منها:

- التّركيز على قراءة كلّ حدث تاريخيّ في واحديّته، ورفض التّعميم وكشف العناصر العامّة المتواترة في التّاريخ الإنسانيّ، الشّيء الذي يُقصي المؤرّخ عن المساهمة في دراسة الطّبيعة البشريّة ومعاني التّاريخ الإنسانيّ وقضايا الحياة بصفة عامّة.
- حصر مفهوم التّاريخ في نشاط الإنسان الواعي والحرّ، ورفض أن يكون للطّبيعة تاريخ كالإنسان، واعتبار تاريخ الطّبيعة تاريخًا بالنّسبة إلى الإنسان، لكنّه ليس تاريخًا في حدّ ذاته.
- الحرص على التّعرّف إلى مقاصد الفاعل التّاريخيّ، لكن هل التّعرّف إلى تلك المقاصد أمر هيّن؟ هل كان ذلك الفاعل التّاريخيّ صادقًا في التّعبير عن مقاصده؟ وإذا كان هذا الفاعل مريضًا نفسانيًّا فكيف يكون الموقف حياله؟
- رفض وجود أيّ حقيقة موضوعيّة والسّقوط في النّسبيّة، واعتبار التّاريخ وكأنّه رواية جميلة ومتقنة الإخراج لا غير.
- إعطاء الأولويّة للحدْس والإلهام، وهو ما يفتح الباب على مصراعيه أمام النّظرة الذّاتيّة للمؤرّخ.
- رفض إطلاق أيّ حكم، وهو ما يؤدّي إمّا إلى **العدميّة** (Nihilisme) أو إلى **التّسامح المطلق**.
- اعتبار التّاريخ خطابًا عن الحاضر، وبذلك يتحوّل تاريخ الماضي إلى تاريخ للحاضر (نظريّة «الحاضريّة» «Le présentisme») للإيطالي كروتشي (Croce)، فالمؤرّخ لا يصف الماضي إلاّ من خلال قيمه هو في الحياة، إذن

فالتّاريخ ليس عالَم الماضي، وإنّما عالَم مُثُل وقيم موجود في ذهن المؤرّخ لا غير.

- الإفراط في دراسة سِيَر المشاهير والشّخصيّات الاستثنائيّة.
- إعطاء الأولويّة للأفكار على حساب الوقائع المادّيّة والاجتماعيّة.
- الإغراق في التّفاصيل والجزئيّات المجهريّة أحيانًا لأنّ المؤرّخ «التّاريخانيّ» يبحث عن فرادة الحدث وتميّزه عن غيره من الأحداث.

أخيرًا وفي ختام هذا الفصل، يمكن القول إنّ الشّعار الذي رفعه المؤرّخ «التّاريخانيّ»: المؤرّخ ليس كعالِم الطّبيعة، ودوره هو الفهم وليس التّفسير، وعلم التّاريخ علم نسبيّ جدًّا، شعار مفيد للمؤرّخ رغم قسوته، لأنّه يعلّمه على الأقلّ أن يكون متواضعًا في حديثه عن الطّابع العلميّ والموضوعيّ لدراساته. إلاّ أنّ «التّاريخانيّة» لا يمكن —وهي على ما هن عليه من تطرّف ونفي لعلمويّة التّاريخ— أن يكون لها أنصار كثيرون من بين المؤرّخين، ولهذا السّبب خفّ بريقها، ولم تصمد طويلاً، رغم المدد الذي جاءها من الفينومينولوجيا والبرقسونيّة.



الفصل السّابع

المؤرّخ الماركسيّ

مثّلت الماركسيّة أعظم ثورة فكريّة أثّرت في علم التّاريخ منذ الإغريق القدامى، ولعلّ ذلك راجع –لا فقط إلى اكتشافاتها في ميدان الإنسانيّات– وإنّما كذلك إلى جمعها بين العلم والأخلاق وبين النّظريّة والتّطبيق وبين تفسير العالَم وضرورة تغييره. ولا يوجد فرع واحد من فروع المعرفة الإنسانيّة والاجتماعيّة لم يتأثّر –إن كثيرًا أو قليلاً– بالماركسيّة، وحتّى ألدّ أعدائها لم يتردّدوا في الأخذ عنها رغم أنّهم لم يعترفوا بذلك صراحةً.

1.الماركسيّة (Le marxisme)

سهدت أوروبّا منذ أواسط القرن التّاسع عشر هزّات اجتماعيّة وسياسيّة عنيفة ناجمة عن رواج مفاهيم الدّيمقراطيّة والتّحرّر وعن تناقضات الاقتصاد الرّأسماليّ. ولعلّ أبرز هذه الهزّات، الحركات اللّيبراليّة والقوميّة لعام 1848 وثورة العمّال الباريسيّين المعروفة بـ«كومونة باريس» عام 1871. وتدلّ هذه القلاقل الاجتماعيّة والسّياسيّة على أنّ الاقتصار على شعار حقوق الإنسان لعام 1789 لم يعد كافيًا، ولا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار لمطالب الشّرائح الاجتماعيّة الشّعبيّة، وخاصّة منها البروليتاريا الصّناعيّة.

وانطلقت الماركسيّة في بدايتها انطلاقة قويّة، وتحوّلت إلى شبح مخيف بالنّسبة إلى الحكومات البرجوازيّة (تأسيس الأمميّة الشّيوعيّة الأولى، تكاثر

الإضرابات العمّاليّة...). لكنّ الفكر الماركسيّ فقد تدريجيًّا الكثير من وهجه الثّوريّ بعد موت مؤسّسه كارل ماركس (1883)، إذ حدثت تطوّرات في المجتمعات الصّناعيّة الأوروبّيّة سارت في الاتّجاه المعاكس للذي رسمته الماركسيّة (تحسّن نسبيّ للأوضاع المعيشيّة للبروليتاريا رغم بعض الأزمات الاقتصاديّة الخطيرة أحيانًا، تدخّل الحكومات لضمان بعض مصالح الشّغّالين، وتعاظم دور النّقابات العمّاليّة وتحقيقها مكاسب معتبرة لمنظوريها، اضطلاع الأحزاب الاشتراكيّة بدور هامّ في الحياة البرلمانيّة). إنّ الاستثناء الوحيد كان روسيا القيصريّة التي كانت تسبح ضدّ تيّار العصر بنظامها السّياسيّ الأوتوقراطيّ وظروف عيش عمّالها المتردّية جدًّا.

وكانت الاشتراكيّة في هذا البلد ذات طابع ثوريّ بقيادة الفيلسوف والمنظّر ورجل الميدان لينين (LENINE). وبعد نجاح ثورة أكتوبر الاشتراكيّة في هذا البلد (1917)، أخذ الفكر الماركسيّ ينتشر في العالم، وزاده دفعًا صعود الفاشيّات إلى الحكم في بعض البلدان الأوروبّيّة وخطورة الأزمة الاقتصاديّة الرّأسماليّة العالميّة لعام 1929. وازداد الفكر الماركسيّ رواجًا بعد الحرب العالميّة الثّانية، خاصّة عندما تحوّلت أوروبّا الوسطى والشّرقيّة والصّين إلى الاشتراكيّة، ووصل الأمر ببعض مجتمعات «العالم الثّالث» شبه البدائيّة مثل اليمن الجنوبيّ إلى تبنّي حكوماتها للماركسيّة، هذه الماركسيّة التي أكّد مؤسّسوها أنّها جُعلت فقط للبلدان الرّأسماليّة المتطوّرة جدًّا.

لقد كانت الماركسيّة عملاً ثنائيًّا قام به الألمانيّان فريدريك أنقلز (FREDERIC ENGELS) (توفّي عام 1895) وخاصّة كارل ماركس (KARL MARX) (توفّي عام 1883). ومن الصّعب جدًّا تلخيص هذه النّظريّة في فقرات معدودات، لكنّ الحجم المحدود لهذا الكتاب يفرض ذلك.

إنّ أهمّ كتاب ألّفه ماركس هو «**رأس المال**» (1867) وهو من أعظم التّحاليل العلميّة لآليّات النّظام الاقتصاديّ الرّأسماليّ. ويعتبر ماركس أنّ نظريّته

محصّلة لقراءة نقديّة شملت الفلسفة الألمانيّة (هيغل، فيورباخ...) والاشتراكيّة الفرنسيّة (كومونة باريس، سان سيمون، برودون...) والاقتصاد السّياسيّ البريطانيّ (ريكاردو، سميث، ميل...).

تعترف الماركسيّة بأنّها نظريّة **مادّيّة** (Matérialiste) أي أنّها تقرّ بأنّ الوجود هو الذي يحدّد الوعي، وأنّ العالم موجود ومستقلّ عن الوعي، وهو موجود منذ الأزل ولا خالق له ولا حدود له في الزّمان والمكان. والواقع المادّيّ هو الأساس، أمّا ما هو روحانيّ ومثاليّ فهو ثانويّ. والوعي هو نتاج الواقع المادّيّ وانعكاس له.

إنّ هذا المفهوم المادّيّ مناقض تمامًا للنّظريّة المثاليّة (Idéaliste) التي ترى أنّ إنتاج الأفكار (الجماليّة والأخلاقيّة والسّياسيّة والدّينيّة...) يكاد يكون مستقلاّ عن القاعدة المادّيّة للمجتمع وللفرد (قوى الإنتاج من فلاحة وصناعة وحرف، وعلاقات الإنتاج بين صاحب وسيلة الإنتاج والعامل).

وليست الماركسيّة نظريّة مادّيّة فحسب، وإنّما هي نظريّة مادّيّة **جدليّة** (Dialectique) أي نظرية تعتبر أنّ كلّ ظاهرة يجب أن تُدرَس في إطار ديناميكيّة تتعارض في صلبها القوى المتناقضة. فكلّ ظاهرة تحمل في أحشائها الشّيء ونقيضه. والمقاربة الجدليّة مختلفة عن المقاربات الأخرى، فالمقاربة **التّفهّميّة** (Compréhensive) (التّاريخانيّون) تشرح الأحداث اعتمادًا على نوايا الفاعلين التّاريخيّين ومقاصدهم، والمقاربة **العلّيّة** (Causale) تشرح الواقع الاجتماعيّ بربطه بواقع اجتماعيّ آخر، والمقاربة **البنيويّة** (Structurale) تبحث عن البنى المستترة التي تعطي لكلّ ظاهرة معناها الخاصّ، والمقاربة **الوظيفيّة** (Fonctionnaliste) تركّز على الوظيفة المنوطة بعهدة كلّ ظاهرة في نسق معيّن. أمّا المقاربة الجدليّة الماركسيّة، فيهمّها في المقام الأوّل العناصر المتناقضة الكامنة في صلب الأشياء: المادّة والحركة، العامّ والخاصّ، الحياة والموت، السّلبيّ والإيجابيّ إلخ... وتعتبر الماركسيّة أنّ المجتمعات البشريّة تخضع لجملة من

القوانين في تطوّرها، وهذه القوانين هي: **المادّيّة التّاريخيّة** وهي تطبيق المادّيّة الجدليّة بصفتها فلسفة على تاريخ المجتمعات. وقد انتقدت الماركسيّة بشدّة الوضعيّة لأنّ هذه النّظريّة ترفض إجراء المقارنات التّاريخيّة والبحث في الهياكل الخفيّة والآليّات المستترة في التّاريخ البشريّ مثل نمط الإنتاج أو صراع الطّبقات أو الوعي الطّبقيّ...

ومبادئ المادّيّة التّاريخيّة هي:

- إنّ الطّريقة التي ينظّم بها البشر إنتاج حاجاتهم المادّيّة هي العامل المحدّد في **نهاية التّحليل** (En dernière instance) للتّاريخ البشريّ، ويؤكّد مؤسّسا الماركسيّة عبارة «نهاية التّحليل» للتّفريق بين المادّيّة الجدليّة والمادّيّة الميكانيكيّة. وقد قال أنقلز: "... إذا ما لوى... أحدهم عنق هذه الجملة وقوّلها إنّ العالم الاقتصاديّ هو الوحيد المحدّد، يكون قد حوّلها إلى جملة فارغة ومجرّدة وعبثيّة"[1]، كما أنّ ماركس نفسه نبّه في **رأس المال** (**الكتاب الأوّل**) في ردّه على أحد نقّاده: "... إنّ رأيي -حسب هذا (النّاقد)- أنّ نمطًا محدّدًا من الإنتاج ومن العلاقات الاجتماعيّة المنبثقة عنه، أو ببساطة إنّ البنية الاقتصاديّة للمجتمع هي القاعدة الحقيقيّة التي يعلو فوقها لاحقًا البنيان التّشريعيّ والسّياسيّ بطريقة تجعل من نمط إنتاج الحياة المادّيّة هو المتحكّم عمومًا في تطوّر الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة والثّقافيّة، إذن حسبما نسبه إلى (هذا النّاقد) فإنّ هذا الرّأي صحيح، لكن بالنّسبة إلى العالم المعاصر الذي يخضع للمصالح المادّيّة، لكنّه ليس صحيحًا تمامًا بالنّسبة إلى العصر الوسيط الذي تسود فيه الكاثوليكيّة أو بالنّسبة إلى أثينا وروما حيث تسود السّياسة... لكن من الواضح أنّ العصر الوسيط لا يستطيع أن يعيش فقط بالكاثوليكيّة، وأنّ أثينا وروما لا يستطيعان العيش فقط بالسّياسة، وإنّ

---

1 أنقلز: 21 سبتمبر 1890.

الظّروف الاقتصاديّة لتلك العصور هي التين تفسّر –وخلافًا لما هو متوقّع– لماذا كانت الكاثوليكيّة هنا والسّياسة هناك تضطلعان بمثل ذلك الدّور".

- نمط الإنتاج هو المحدّد للتّاريخ وللأشكال الاجتماعيّة المتنوّعة. ونمط الإنتاج هو تداخل بين قوى إنتاج معيّنة (أرض، مال، مصنع،...) وعلاقات إنتاج معيّنة (أصناف علاقات الشّغل بين مالكي وسائل الإنتاج من جهة والكادحين الذين يستخدمون تلك الوسائل الإنتاجيّة، مثل العلاقة بين مالك العبيد وعبيده أو العلاقة بين الفيوداليّ والقِنّ، أو العلاقة بين رجل الأعمال الرّأسماليّ والأجير...).
- تضطلع البنى الفوقيّة (المؤسّسات السّياسيّة، الأفكار...) بدور في تطوّر المجتمعات، لكنّه دور **غير حاسم**.
- الفاعلون الرّئيسيّون في التّاريخ هم المنتجون **المباشرون**، أي العمّال. أمّا عظماء الرّجال من سياسيّين وعسكريّين ومفكّرين، فدورهم أقلّ أهمّية.
- ظهور الطّبقات الاجتماعيّة كان وليد الملكيّة الفرديّة لوسائل الإنتاج وفي مقدّمتها الأرض. وعلاقة هذه الطّبقات بعضها ببعض هي علاقات صراع، وقد قال أنقلز في كتابه **أصل العائلة والملكيّة الخاصّة والدّولة** (1884): "إنّ أساس الحضارة هو استغلال طبقة اجتماعيّة لأخرى... وقد أنجزت الحضارة أشياء يعجز عنها تمامًا المجتمع البطريركي القديم، لكنّها أنجزت ذلك بالاعتماد على أقذر ما في الإنسان من ميول فطريّة وأهواء، وبتطوير ذلك على حساب بقيّة مؤهّلاته".
- الدّولة هي جهاز في خدمة الطّبقة المهيمنة اقتصاديًّا، وليست جهازًا محايدًا أو فوق الطّبقات.
- صراع الطّبقات سيؤدّي حتمًا إلى ديكتاتوريّة البروليتاريا وإلى قيام المجتمع الخالي من الاستغلال ومن الطّبقات ومن الدّولة.

أمّا المضمون التّحليليّ للرّأسماليّة الذي قدّمته الماركسيّة، فقد قام على المعطيات التّالية:

- **السّلعة** هي المكوّن الرّئيسيّ للرّأسماليّة، وكلّ سلعة لها قيمتان: قيمة استهلاكيّة وقيمة تبادليّة. فالقيمة الاستهلاكيّة هي قدرة السّلعة على إشباع حاجة بشريّة، بينما القدرة التّبادليّة هي قدرتها على أن تُبادَل بسلعة أخرى وخاصّة بالعُمْلَة (La monnaie).

- **العمل** هو سبب كلّ قيمة وأصلها، وكلّ بضاعة يتطلّب إنتاجها كمّيّة معيّنة من العمل.

- **فائض القيمة** (La plus-value): إنّ الرّأسماليّ ينتج لكي يبيع، وعندما يبيع يحقّق فائض القيمة، لكن فائض القيمة هذا لا يأتي من المال، وإنّما من قوّة عمل الكادحين أو المنتجين المباشرين. وفي النّظام الرّأسماليّ، تصبح قوّة العمل سلعة مثل أيّ سلعة أخرى، وتقع مبادلتها في السّوق بما يعادل قيمتها، أي قيمة كمّية العمل الضّروريّة لإنتاج القوت الضّروريّ لصيانة قوّة العمل. إنّ فائض القيمة هو الفرق بين القيمة التي ينتجها العامل (قوّة العمل) والقيمة الضّروريّة لإعادة إنتاج قوّة العمل (قيمة الغذاء والملبس والصّحّة...). والاستغلال المسلّط على العامل يكمن في استحواذ الرّأسماليّ مجانًا على فائض القيمة الذي ينتجه هذا العامل. ويتّخذ فائض القيمة ثلاثة أشكال: الرّيع (La rente) والرّبح (Le profit) والفائض (L'intérêt).

- **الأجر** (Le salaire): لا يساوي الأجر قيمة العمل الذي يؤدّيه العامل، وإنّما يساوي قيمة قوّة عمله، أي قيمة ما يحتاجه العامل لكي يصون صحّته ويبقى حيًّا وقادرًا على العمل لصالح الرّأسماليّ.

- **عدم شفافيّة** (La non-transparence) **الاستغلال المسلّط على العامل.** في الأنظمة الاقتصاديّة ما قبل الرّأسماليّة، كان الاستغلال واضحًا وضوح الشّمس، ففي النّظام الفيوداليّ، يعمل القِنّ أيّامًا لصالح صاحب الضّيعة وبقيّة

الأيّام لفائدته الخاصّة. أمّا في النّظام الرّأسماليّ، فالاستغلال الذي يخضع له الكادحون ليس واضحًا.

- **النّظريّة تعقب دائمًا التّاريخ**، ومعرفة الشّيء لا تسبق ظهوره، والتّاريخ الحقيقيّ للرّأسماليّة لا يمكن كتابته إلاّ بعد تشكّل هذا النّظام. فالحاضر هو الذي ينير الماضي، وقد قال ماركس في كتابه «*Grundrisse*»: "... إنّ المجتمع البرجوازيّ هو التّنظيم التّاريخيّ للإنتاج الأكثر تطوّرًا والأكثر تنوّعًا في التّاريخ. والمقولات التي تعبّر عن العلاقات داخل هذا المجتمع وتتيح فهم هياكله تمكّننا في الآن نفسه من الإمساك ببنية وعلاقات إنتاج كلّ المجتمعات السّابقة التي قام على أنقاضها هذا المجتمع الذي لا يزال يحمل في أحشائه بعض مخلّفاتها الفاعلة... إنّ تشريح الإنسان هو الذي يمدّنا بمفتاح تشريح القرد..".

2. مواطن إضافة المؤرّخ الماركسيّ

مواطن إضافة المؤرّخ الماركسيّ لعلم التّاريخ هامّة:

- أكّد المؤرّخ الماركسيّ البعد التّاريخيّ للإنسان القائم على التّغيّر المتواصل، وقطع مع صورة الإنسان الموروثة منذ زمن بعيد وهي صورة الإنسان ذي الجوهر الثّابت المستقلّ عن الزّمان والمكان.
- الاهتمام بالتّاريخ الطّويل المدى وإدراج أيّ حدث ضمن المسيرة الإنسانيّة منذ فجر التّاريخ (اللّوحة الخماسيّة السّتالينيّة الشّهيرة: المشاعيّة البدائيّة، ثمّ العبوديّة، ثمّ الفيوداليّة، ثمّ الرّأسماليّة، ثمّ الاشتراكيّة) أو اللّوحة التي تعارض هذه وتقحم داخلها نمط الإنتاج الآسيويّ أو نمط الإنتاج الإتاويّ (Tributaire).
- إيلاء أهمّية للمتحوّل والمتغيّر على حساب الثّابت والرّاكد.

- إسناد دور هامّ للعامل الاقتصاديّ في صنع الأحداث التّاريخيّة، وتحقيب التّاريخ الإنسانيّ بالاعتماد على أنماط الإنتاج لا بالاعتماد على السّلالات الحاكمة أو الحضارات أو أيّ شيء آخر.
- الاهتمام بدور الجماهير في صنع التّاريخ وبكلّ الذين غيّبهم المؤرّخون عن قصد أو عن غير قصد من عمّال وحرفيّن وعبيد ومزارعين ومشرّدين وومسات...

3. مواطن قصور المؤرّخ «الماركسيّ»

أ. الانزلاقات الشّائعة:

- وضع النّتيجة مسبقًا، ثمّ الانطلاق للبحث لها في الأرشيف والمراجع عن حجج وأدلّة، وهذا المنزلق هو ما نبّه إلى خطورته أنقلز في إحدى رسائله بتاريخ 5 جوان 1890: "... إنّ المنهجيّة المادّيّة تتحوّل إلى نقيضها كلّما استعملناها لا بصفتها الخيط الموجّه للبحث التّاريخيّ، وإنّما بصفتها نمطًا جاهزًا نقوم بواسطته بتشذيب الوقائع التّاريخيّة وإعادة تشذيبها". كما ذكر في رسالة أخرى بتاريخ 5 أوت 1890: "... لقد أصبح الآن للمفهوم المادّيّ للتّاريخ هو أيضًا عدد من الأصدقاء من هذا النّوع، أي من أولئك الذين يستخدمونه تعلّة لعدم دراسة التّاريخ"[1].
- **تحوّل العلمويّة إلى جمود عقائديّ** ودغمائيّة خاصّة في العهد السّتالينيّ في الاتّحاد السّوفياتيّ، وقد وقع اعتبار الماركسيّة علمًا دقيقًا مثل الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء... وباسم هذه العلمويّة، فرض ستالين في أواخر العشرينات وبداية الثّلاثينات من القرن العشرين **لوحته الخماسيّة** الشّهيرة التي ترى أنّ لكلّ مجتمع مراحل إلزاميّة يمرّ بها هي: المشاعيّة البدائيّة، ثمّ

---

1 بالنّسبة إلى هاتين الرّسالتين، انظر:
MARX – ENGELS, ***Correspondances***, éd. Progrès, Moscou, 1980.

العبوديّة، ثمّ الفيوداليّة، ثمّ الرّأسماليّة، ثمّ الاشتراكيّة. وهكذا تحوّلت الماركسيّة من مادّيّة جدليّة إلى مادّية تطوّريّة (Évolutionniste). لقد أصبحت الماركسيّة في العهد السّتالينيّ تدّعي معرفة كلّ المسار التّاريخيّ للإنسانيّة في حين أكّد أنقلز في **تهافت دهرنغ** (***Anti-Duhring***) بكلّ حذر وتواضع: "... إنّ الاقتصاد السّياسيّ هو علم الشّروط والأشكال التي بمقتضاها أنتجت المجتمعات بضائعها وتَبَادَلَتْهَا، ووزّعت ذلك الإنتاج بطرق مختلفة في كلّ فترة. إنّ الاقتصاد وفق هذا التّعريف الواسع يبقى مشروعًا للإنجاز. وما نملكه من علم الاقتصاد إلى حدّ الآن يكاد يقتصر تقريبًا على كيفيّة ظهور نمط الإنتاج الرّأسماليّ وتطوّره".

ورفض ستالين مواصلة النّقاش في أواخر العشرينات وبداية الثّلاثينات حول إمكانيّة وجود **نمط إنتاج آسيويّ**، وذلك لأنّ الإقرار بوجود مثل هذا النّمط الإنتاجيّ يعني **ضمنيًّا** أنّ السّلطة السّوفياتيّة في العهد السّتالينيّ ليست اشتراكيّة وإنّما استمرار للاستبداد الشّرقيّ القديم، ويعني كذلك أنّ الصّين غير قادرة على تحقيق الاشتراكيّة لأنّ نمط الإنتاج الآسيويّ يعني ضمنيًّا الرّكود «الأزليّ».

إنّ الحظر الذي فرضه ستالين على مقولة نمط الإنتاج الآسيويّ هو ما يفسّر غياب أيّة إشارة إلى هذه المقولة في دراسته: **المادّيّة الجدليّة والمادّية التّاريخيّة**، وإقرار المؤرّخ السّوفياتيّ موريس بورشناف في دراسته: **محاولة في الاقتصاد السّياسيّ للفيوداليّة** (1956) بأنّ للفيوداليّة **غير الأوروبّيّة** بعض المواصفات الخاصّة مثل الرّبا وقوّة الدّولة... كان شجاعة ما بعدها شجاعة، لأنّها مبادرة فكريّة خارجة عن الصّفّ ولو ضمن حدود ضيّقة جدًّا.

- السّقوط في «الاقتصادويّة» (L'économisme)، أي إرجاع كلّ الظّواهر الاجتماعيّة إلى العلّيّة الاقتصاديّة، رغم أنّ ماركس وأنقلز حذّرا –كما بيّنّا ذلك سابقًا– من هذا الانحراف.

- نفي أيّ استقلال –ولو نسبيّ– للأفكار والمؤسّسات الفوقيّة عن القاعدة المادّيّة للمجتمع، رغم أنّ ماركس نبّه إلى هذه النّقطة قائلاً في «**مساهمة في نقد الاقتصاد السّياسيّ**»: "... إنّ الصّعوبة لا تكمن في كون الفنّ الإغريقيّ والملحمة مرتبطان بأشكال معيّنة من التّطوّر الاجتماعيّ. إنّ الصّعوبة تكمن في كونهما لا يزالان يوفّران لنا نحن اليوم متعة جماليّة، ويمثّلان بالنّسبة إلينا إلى حدّ ما أمثلة ونماذج نعجز عن الإتيان بمثلها".
- «**شيطنة**» (Diabolisation) ملاّكي وسائل الإنتاج، والرّفع المبالغ فيه من شأن الكادحين، بحيث أصبح التّاريخ الإنسانيّ ينقسم إلى نوعين من الكائنات البشريّة: الملائكة (الكادحون) والأبالسة (الملاّكون).
- تحوّل المؤرّخ الماركسيّ أحيانًا إلى داعية لا يتورّع عن ليّ عنق التّاريخ لكي يوجّهه الوجهة التي تخدم الكادحين، وذلك بدعوى أنّ المؤرّخ هو أيضًا مناضل لا يتمثّل دوره في تفسير التّاريخ فقط وإنّما في تغييره لصالح المعذّبين في الأرض.
- **الاعتقاد في وجود قوانين حتميّة** ستقود البشريّة إن عاجلاً أو آجلاً إلى المرحلة الشّيوعيّة، ولا بدّ من إزاحة كلّ الذين يحاولون الوقوف في وجه مسيرة التّاريخ، لأنّ الغاية النّبيلة تبرّر كلّ الوسائل بما فيها المذابح المقترفة ضدّ المزارعين وعمليّات تهجير السّكّان، وإرسال عشرات آلاف المعارضين إلى «الكولاق» (Coulag)... وقد انتقد الفيلسوف المجريّ كارل بوبر هذا الانحراف الكارثيّ في كتابه: **بؤس التّاريخانيّة** (1955).

ب. محاولات التّجديد

بعد الحرب العالميّة الثّانية، عاش المؤرّخون السّوفيات بعض الانفراج والاستفاقة، خاصّة بعد المؤتمر العشرين للحزب الشّيوعيّ السّوفياتيّ (1954) الذي وقع فيه توجيه بعض النّقد للانحرافات السّتالينيّة، كما تزايد اتّصال هؤلاء

المؤرّخين بنظرائهم في «العالم الحرّ»، وشاهدوا مدى الفائدة التي كان يجنيها المؤرّخون الأمريكيّون من استعمال الرّياضيّات والإحصائيّات والتّحليل الكمّيّ والحاسوب. وأصبح الكثير من هؤلاء المؤرّخين غير مقتنعين باللّوحة الخماسيّة، خاصّة بالنّسبة إلى الكثير من البلدان خارج أوروبّا، فهل شهدت على سبيل المثال المجتمعات الرّعويّة الصّحراويّة مثل موريتانيا المرحلة الفيوداليّة!!

وبداية من السّتّينات، عادت أفكار أنطونيو غرامشي (ANTONIO GRAMSCI) (توفّي عام 1937) وأوتو بوار (OTTO BAUER) (توفّي عام 1950) وجورج لُوكَاكش (GYÖRGY LUKĀCS) (توفّي عام 1971) إلى الظّهور من جديد. ولعلّ من المفيد التّذكير ببعض المقولات الوجيهة لغرامشي، فقد نقد «الاقتصادويّة» واعتبر أنّ القوانين الاقتصاديّة لا تشتغل مثل القوانين الفيزيائيّة، ويمكن في أقصى الحالات اعتبرها **اتّجاهات**، لكن لا يمكن أبدًا اعتبارها ثوابت أو قوانين، كما أكّد غرامشي أنّ الوقائع السّياسيّة مستقلّة نسبيًّا عن صراع الطّبقات وعن الهياكل الاقتصاديّة.

وفي بريطانيا، بدأت انتعاشة الفكر التّاريخيّ الماركسيّ على أيدي مؤرّخين مثل أريك هوبزباوم (ERIC HOBSBAWM) وكريستوفر هيل (CHRISTOPHER HILL) وأدوارد تومسون (EDWARD THOMPSON). وفي فرنسا رفع مشعل التّجديد مؤرّخون مثل بيار فيلار (PEIRRE VILAR) وجان بوفياي (JEAN BOUVIER) وجورج دوبي (GEORGES DUBY)، وفيلسوف مثل لويز ألتوسّير (LOUIS ALTHUSSER) الذي حاول التّوفيق بين الماركسيّة والبنيويّة.

وقد عاد المؤرّخون والمفكّرون الماركسيّون إلى الدّراسة التي كتبها مارسك عام 1859 عن **«الأشكال الإنتاجيّة ما قبل الرّأسماليّة»** وهي الدّراسة التي لم تنشر لأوّل مرّة إلاّ عام 1939 في موسكو. وقد اعتمدوا على هذه الدّراسة –التي لم تنقل إلى اللّغات الأوروبّيّة إلاّ في السّتّينات– لتكريس مقولة نمط الإنتاج الآسيويّ واعتبارها مقولة قد تنير جوانب من تاريخ الكثير من المجتمعات غير الأوروبّيّة.

لقد كتب ماركس عن «نمط الإنتاج الآسيويّ» في زمن كانت فيه معلومات أوروبّا عن «الشّرق» قليلة أو خاطئة، وظاهرة «التّمركز حول الذّات الأوروبّيّة» طاغية على كلّ المفكّرين الأوروبّيّين بما فيهم ماركس نفسه. ولقد طوّر بعض الماركسيّين في السّتّينات والسّبعينات من هذا القرن إشارات ماركس وحوّلوها إلى نظريّة شبه متكاملة، فأصبحت البلدان ذات نمط الإنتاج الأسيويّ (الكثير من بلدان العالم غير الأوروبّيّ في نظرهم) تتميّز بالمواصفات التّالية:

- وجود مجموعات قرويّة «مكتفية ذاتيًّا» مع غياب الملكيّة الفرديّة في صلبها، أو وجود أشكال ملكيّة فرديّة محدودة الفاعليّة إلى جانب عدم وجود فصل بين ما تمارسه هذه المجموعات القرويّة من فلاحة وما تمارسه من صناعات حرفيّة.

- وجود دولة مركزيّة قويّة ومستبدّة لها مهامّ اقتصاديّة كبرى مثلما هو الشّأن بالنّسبة إلى المجتمعات «النّهريّة» (Sociétés hydrauliques) القائمة على الرّيّ (مصر، الهند، الصّين...). ومقابل الخدمات التي تقدّمها الدّولة للمجموعات القرويّة، تستخلص منهم جملة من الأتاوات وتفرض عليهم شبه عبوديّة معمّمة (Quasi esclavage généralisé) بحيث يصبح استبداد الدّولة جبلّة كامنة في صلب هذه المجتمعات، وتصبح الدّولة هي محرّك التّاريخ وليس الصّراع الطّبقيّ هو الذي يفعل ذلك.

- تتميّز هذه المجموعات القرويّة بالرّكود العامّ، بحيث تظلّ هذه المجتمعات تكرّر نفسها على الدّوام، ولا بدّ من عامل خارجيّ حاسم لإخراجها من هذه الحلقة المفرغة. وقد تمثّل هذا العامل الخارجيّ الحاسم في الاستعمار الغربيّ ما قبل الإمبرياليّ أو الإمبرياليّ.

ويُعتبَر المصريّ إبراهيم عامر أوّل من طبّق من المفكّرين العرب هذه النّظريّة على المنطقة العربيّة، إذ أصدر عام 1958 في القاهرة دراسة تحت عنوان: «**الأرض والفلاّح: المسألة الزّراعيّة في مصر**».

وإذا كان تبنّي الكثير من المفكّرين الاشتراكيّين في العالم لهذه النّظريّة كان لأغراض علميّة صرفة، فإنّ البعض الآخر اتّكأ على هذه النّظريّة للخروج باستنتاجات خاطئة أو بعيدة أحيانًا عن الأغراض العلميّة. فقد صدرت عام 1957 على سبيل المثال لكارل فيتفوقال (K. WITFOGEL) -وهو أمريكيّ من أصل ألمانيّ اعتنق الماركسيّة مدّة ثمّ تخلّى عنها- دراسةٌ بالإنقليزيّة بعنوان: «**الاستبداد الشّرقيّ: دراسة مقارنة في السّلطان الكلّيانيّ**». وقد تمثّل هدفه من وراء هذه الدّراسة في إثبات أنّ السّلطة السّوفياتيّة في العهد السّتالينيّ ليست اشتراكيّة، بل هي استمرار للاستبداد الشّرقيّ القديم. وقد جاء صدور هذا الكتاب في أوج «الحرب الباردة» بين الاتّحاد السّوفياتيّ وحلفائه من جهة والدّول الإمبرياليّة من جهة ثانية ليخدم ضمنيًّا أغراض الإمبرياليّة. أمّا عالِم الاجتماع المصريّ أنور عبد الملك، فقد وصل به الأمر إلى حدّ القول إنّ أصالة مصر وخصوصيّتها تكمن في الطّابع المركزيّ جدًّا للدّولة القائمة على الجيش. وهذا يعني ضمنيًّا أنّ على المصريّين إذا ما أرادوا أن يكونا أوفياء لأصالتهم وخصوصيّتهم أن يعتبروا خضوعهم لأيّة سلطة مركزيّة مهما كان مضمونها الطّبقيّ، وتسلّطها، أمرًا طبيعيًّا منسجمًا مع جغرافيّة بلادهم وتاريخها (أنور عبد الملك: **المجتمع المصريّ والجيش** أو مقالة بعنوان: **الخصوصيّة والأصالة**، في ندوة: «أزمة التّطوّر الحضاريّ في الوطن العربيّ» بالكويت عام 1974). وقد وجد المفكّرون اللّيبراليّون في مقولة نمط الإنتاج الآسيويّ ضالّتهم لتدعيم مقولة الاستشراق البرجوازيّ المعروفة بـ«الشّرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا». فالغرب بالنّسبة إليهم هو العقلانيّة وإرادة السّيطرة على الطّبيعة والرّأسماليّة والدّيمقراطيّة، أمّا الشّرق فهو الرّكود الأزليّ واللاّعقلانيّة واستبداد الدّولة وسيادة العوامل الفوقيّة كالدّين والسّحر والشّعوذة... ونجد هذه الأفكار مبثوثة بصفة علنيّة أو ضامرة في كتابات علماء الأنتروبولوجيا الأنقلوساكسونيّين والفرنسيّين مثل جورج بالنديي (G. BALANDIER) أو كلود ليفي ستراوس (C. L. STRAUSS) أو برونسلاف مالينوفكسي (B. MALINAOWKI)

أو رادكليف براون (R. BROWN) أو أيفن برتشارد (E. PRICHARD) أو أرنست قلنار (E. GELLNER)... ولا يمكن لهذه الأفكار أحببنا أم كرهنا، إلاّ أن تصبّ في اتّجاه تدعيم الإمبرياليّة على العالم بصفتها سيطرة «شعوب ذات تاريخ» على «شعوب بدون تاريخ». وقد رفض علماء الأنتروبولوجيا الماركسيّون المنطلقات المنهجيّة اللّيبراليّة هذه، وعادوا إلى الرّصيد الذي تركه كلّ من مؤسّس علم الأنتروبولوجيا لويز مورقان (LOUIS MORGAN) خاصّة في كتابه: **المجتمع القديم** (1877) وأنقلز في كتابه **أصل العائلة والملكيّة الخاصّة والدّولة** (1884). ولعلّ أهمّ ما قدّمه الأنتروبولوجيّون والمؤرّخون الماركسيّون عن مجتمعات «العالَم الثّالث» ما قبل الرّأسماليّة يتلخّص في النّقاط التّالية:

- **أوّلاً**: التّفريق بين العامل المحدّد في نهاية المطاف (Surdéterminant) والعامل المهيمن (Dominant). فبينما تقوم القاعدة الاقتصاديّة بدور العامل المحدّد في نهاية المطاف في تطوّر المجتمعات التي تعيش مرحلة الانتقال إلى المجتمع الطّبقيّ، تقوم العوامل الفوقيّة (علاقات القرابة الدّمويّة، الدّين...) بدور العوامل المهيمنة فقط. ومن باب المقارنة هنا، يرى المجريّ اللّيبراليّ كارل بولاني (KARL POLANYI) أنّ «الاقتصاديّ» في المجتمعات ما قبل الرّأسماليّة «محشور» (Encastré) في العلاقات الاجتماعيّة، بينما في المجتمعات الرّأسماليّة يصبح «الاقتصاديّ» مستقلاً تمامًا[1].

- **ثانيًا**: التّفريق بين السّيطرة (Domination) والاستغلال (Exploitation) بالنّسبة إلى المجتمعات ما قبل الطّبقيّة، إذ قد تسيطر مجموعة اجتماعيّة على أخرى لكن بدون أن يصحب ذلك أيّ استغلال اقتصاديّ.

ويمكن الاطّلاع على هذه الإضافات في كتابات الأنتروبولوجيّين الماركسيّين مثل إيمانويل تارّاي (E. TERRAY) وفرانسوا بويون (F. POUILLON) وموريس قوديليي (M. GODELIER) وكلود مياسو (C. MEILLASOUX)...

1 انظر كتابه: *La Grande transformation*, 1944.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى المجهود الجادّ الذي بذله سمير أمين لنقد الإيديولوجيّات الإمبرياليّة. فقد أوّل التّاريخ العالميّ قبل ظهور الرّأسماليّة بطريقة مغايرة للتّأويل الذي وقع تعميمه منذ العهد السّتالينيّ والقائم على افتراض مرور كلّ المجتمعات البشريّة بنفس التّشكيلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة (المشاعيّة البدائيّة، العبوديّة، الإقطاعيّة، الرّأسماليّة ثمّ الاشتراكيّة). وقد اعتبر سمير أمين أنّ التّشكيلات الأساسيّة في التّاريخ الإنسانيّ قبل ظهور الرّأسماليّة هي المشاعيّة البدائيّة ثمّ التّشكيلة الأتاويّة. أمّا التّشكيلة العبوديّة فهي تشكيلة عارضة ولا يمكن تعميمها على كلّ المجتمعات.

ويتميّز نمط الإنتاج الأتاويّ في نظره بالمواصفات التّالية:

- ابتزاز الفائض بواسطة الوسائل اللاّاقتصاديّة (Moyens extra-économiques) نظرًا إلى ارتباط المنتج المباشر بوسائل إنتاجه. والمقصود بالوسائل اللااقتصاديّة كلّ الوسائل التي تحدّ من الحرّية الشّخصيّة للمنتجين المباشرين.
- تمحور التّنظيم الأساسيّ للإنتاج حول القيم الاستهلاكيّة (Valeurs d'usage) وليس حول القيم التّبادليّة (Valeurs d'échange)، وذلك لارتكاز نمط الإنتاج الأتاويّ على الاقتصاد الطّبيعيّ أو نصف الطّبيعيّ.
- هيمنة البنى الفوقيّة (المسيحيّة، الإسلام، البوذيّة، الكونفيشيوسيّة...) نظرًا إلى استحالة اعتماد العنف فقط لابتزاز الفائض الإنتاجيّ.
- تميّز المجتمعات الأتاويّة بالاستقرار رغم التّقدّم الكبير الذي قد يحصل أحيانًا على مستوى قوى الإنتاج (مصر الفرعونيّة، الصّين في عهد الأباطرة...)، إلاّ أنّ ذلك التّقدّم لا يمكن أن يؤدّي إلى أيّ تغيير في علاقات الإنتاج.

ويعتبر سمير أمين أنّ لنمط الإنتاج الإقطاعيّ نفس مواصفات نمط الإنتاج الأتاويّ، لكنّه يتميّز عنه بما يلي:

- ممارسة الإنتاج في إطار ضيعة الإقطاعيّ، ممّا ينجرّ عنه انتزاع الرّيع العقاريّ (La rente foncière) في شكل عمل من قوّة عمل الفلاّحين.

- ممارسة الإقطاعيّ للسّلطة السّياسيّة والقضائيّة في مقاطعته، مع ما يعني ذلك من تفتّت لسلطة الدّولة.

ويرى سمير أمين أنّ هاتين الخاصّيتين اللّتين تميّزت بهما الأنظمة الإقطاعيّة الأوروبّيّة عن الأنظمة الأتاويّة ناتجتان عمّا فرضته القبائل البربريّة الجرمانيّة —وهي قبائل لا تزال في مرحلة نشوء الطّبقات— من سيطرة على المجتمعات الأوروبّيّة التي كانت أكثر منها تطوّرًا.

ونمط الإنتاج الإقطاعيّ في نظر سمير أمين هو نمط إنتاج «أتاويّ» «طَرَفِيّ» (Périphérique) ومتخلّف بالقياس إلى نمط الإنتاج الأتاويّ الذي يمثّل الأصل والمركز. وتكمن الفرصة الذّهبيّة للبلدان الغربيّة في نظر سمير أمين في عدم اكتمال نمط الإنتاج الأتاويّ لديها، ممّا سهّل عليها المرور بسرعة وبسهولة إلى نمط إنتاج أرقى، هو نمط الإنتاج الرّأسماليّ.

ختامًا لهذا الفصل، يمكن القول إنّه لا بدّ من التّمييز بين الماركسيّة بصفتها إيديولوجيّة وسياسة، والماركسيّة بصفتها منهجًا تحليليًّا خصبًا جدًّا قدّم لعلم التّاريخ إضافات عظيمة. إنّ انهيار الاتّحاد السّوفياتيّ وفشل الاشتراكيّة كما مورست فيه وعودة الشّباب للرّأسماليّة في العالم لا تمثّل مبرّرًا لقبر مقولات مثل نمط الإنتاج والبنى الفوقيّة وصراع الطّبقات والدّور المهيمن للعامل الاقتصاديّ في العالم... ولعلّ أحسن ما نختم به هذا الفصل هو ما قاله أنقلز في رسالة إلى أحد أصدقائه بتاريخ 11 مارس 1895: "... ليست النّظريّة التي جاء بها ماركس مذهبًا وإنّما منهجيّة. ولا تمدّنا بمقولات دغمائيّة جاهزة، وإنّما بمنطلقات لدراساتنا اللاّحقة وبالمنهجيّة الضّروريّة لأبحاثنا"[1].

1 MARX, ENGELS, ***Correspondances***, Moscou, éd. Progrès, 1980, p. 510.

الفصل الثّامن

المؤرّخ البنيويّ

شهد الاتّجاه البنيويّ (Structuraliste) في العلوم الإنسانيّة عصره الذّهبيّ في ستّينات القرن العشرين وسبعيناته، وفرنسا هي موطنه الرّئيسيّ. ولقد قيل إنّه لأوّل مرّة، منحت البنيويّة بدقّتها للعلوم الإنسانيّة مصداقيّة علميّة ظلّت دائمًا تفتقر إليها. وربّما أصبحت علوم الإنسان لأوّل مرّة علومًا وإنسانيّة في الوقت نفسه.

لقد عارضت البنيويّة الفينومينولوجيا والوجوديّة والماركسيّة، وفنّدت المفهومين الرّئيسيّين اللّذين قامت عليهما هذه النّظريّات، وهما الذّات الفاعلة والوعي بالحرّية.

1. البنيويّة (Le structuralisme)

أقطاب البنيويّة كثيرون مثل كلود ليفي شتراوس (CLAUDE LEVI-STRAUSS) في الأنتروبولوجيا، وجاك لاكان (JACQUES LACAN) في علم النّفس التّجريبيّ (La psychanalyse) ولويز ألتوسير (LOUIS ALTHUSSER) في الماركسيّة، وورولان بارت (ROLAND BARTHES) وزفيتان تودوروف (Z. TODOROV) في الأدب، وجورج ديميزيل (GEORGES DUMEZIL) في علم الأديان...

ولا توجد بين هؤلاء البنيويّين وحدة في المناهج. وكلمة «بنية» لها دلالات كثيرة، فميشيل فوكو على سبيل المثال ظلّ دائمًا يعتبر نفسه من أتباع نيتشه، ولم يستعمل أبدًا في كتاباته كلمة «بنية»، وإنّما أبستيميّة (ÉPISTEME).

يتألّف الإطار التّاريخيّ الذي نشأت فيه البنيويّة واشتدّ عودها من عناصر سياقيّة عديدة نذكر أهمّا:

- **أوّلاً**: الأزمة التي كانت تعاني منها العلوم الإنسانيّة في بحثها الدّائم عن الشّرعيّة العلميّة، وهو ما كنّا أشرنا إليه آنفًا.
- **ثانيًا**: الارتباك الذي انتاب منظومة القيم التي كانت سائدة في العالم، ومن بين مظاهر هذا الارتباك إيغال الكثير من الفلسفات في التّجريد والاهتمام بالجانب الذّاتيّ في الإنسان وإهمال كلّ علاقة له بغيره من البشر، والذّهاب بالظّواهر إلى ما يميّز الواحدة عن الأخرى دون النّظر في الوشائج التي تصل هذه بتلك، ومن غير استناد إلى رؤية كلّية تجمع الجزئيّات والتّفاصيل لِجَدْلَنَةِ العلاقات بين الأشياء حتّى يكون لها معنى ومنطق يَسُوسَانِهَا.
- **ثالثًا**: ما أظهره الإنسان من عجز عن التّحكّم في مصيره بعقله جرّاء ما ابتلي به هذا الإنسان نفسه في الحربين العالميّتين والأزمة الاقتصاديّة الكبرى لعام 1929 وحرب فيتنام وغيرها من الويلات، الأمر الذي جعل الكثير من المفكّرين لا يثقون بهذا الإنسان، بل يتساءلون إن كان التّقدّم المتحدّث عنه حقيقة أم وهمًا.
- **رابعًا**: درجة العمق التي أدركها الفلاسفة عند إعمالهم العقل في اللّغة، إذ صار في عداد المعروف الذي لا جدال فيه أنّ تجدّد الفلسفة في القرن العشرين يعود بنسبة كبيرة إلى حوار الفلاسفة حول اللّغة، فكان للّسانيّات أو علوم الألسنيّة (Linguistique) ولواضع أسسها فردينان دي سوسير

(FERDINAND DE SAUSSURE) (توفّي عام 1913) الأثر الحاسم في ميلاد البنيويّـــــــة.

- **خامسًا**: الإضافة الجديدة التي قدّمها فرويد للبنيويّة والمتمثّلة في اكتشاف مفهوم اللاّوعي في الإنسان.
- **سادسًا** وأخيرًا: تحرّر المستعمرات السّياسيّ بعد الحرب العالميّة الثّانية وتكثّف الاتّصالات بين العالم المتقدّم والدّول النّاشئة، جعل الكثير من المفكّرين الغربيّين يكتشفون ثقافات جديدة تحمل مفاهيم للزّمن وللحياة مغايرة تمامًا لما ألفه الأوروبّيّون والأمريكيّون الشّماليّون.

لقد كشف دي سوسّير أنّ اللّغة هي علامات (Signes) مصطلح عليها، ومستقلّة عن إرادة المتكلّم، كما اكتشف مفهوم النّسق (Système) إذ أنّ كلّ مجموعة من الأصوات لها معنى محدّد، والصّوت الواحد قد يُعبّر به في لغة أخرى عن معنى آخر. وهذا يدلّ على أنّ المعنى لا يرتبط بالصّوت وإنّما بطريقة ارتباط الأصوات فيما بينها. كما أعطى دي سوسّير الأولويّـة للدّراســة الآنيّــة أو **السّنكرونيّة** (Synchronique) للّغة وتــرك جانبًــا الدّراســة التّعاقبيّــة أو **الدّياكرونيّة** (Diachronique) لأنّ ما يهمّ عالم اللّغة في نظره هو حالة اللّغة في اللّحظة التي يدرسها فيها، وليس كيف نشأت وكيف تطوّرت عبر التّاريخ. فدراسة اللّغة كلعبة الشّطرنج، إذ يكفي التّعرّف إلى قواعدها لممارستها وللنّبوغ فيها دون أن تهتمّ بالتّعرّف إلى أصولها وتاريخها.

إنّ ألسنيّة دي سوسّير هي التي ستطبّق مفاهيمها على العلوم الإنسانيّة بما في ذلك علم التّاريخ، وميلاد الاتّجاه البنيويّ فيه.

وتعرّف البنيويّة **لغةً** بأنّها الطّريقة التي يشبّه بها بناء ما، كما تُعرف بأنّها التّعاضد الذي يقوم بين أقسام البناء من النّاحية الهندسيّة أو الجماليّة.

وتُعرّف البنية اصطلاحًا ومن **منظور فلسفيٍّ** بأنّها مجموعة الظّواهر المتضافرة والمتضامنة فيما بينها، بحيث تشكّل **نسقًا** (Système)، ولا يتحقّق لواحدة منها وجود إلاّ وهي في علاقة بالظّواهر الأخرى، وهذه العلاقة ليست علاقة خطّيّة (علاقة سبب ونتيجة) وإنّما علاقة معقّدة. وتبعًا لهذا وجب الالتفات في أمر البنيويّة إلى أمرين اثنين مهمّين: **أوّلهما**: هو ضرورة التّمييز بين ما هو **هيكليّ** (Structurel) وما هو **بنيويّ** (Structural). فالهيكليّ يحيل على البناء باعتباره واقعًا، أمّا البنيويّ، فيحيل على كلّ تنظيم تحتمل علاقات أجزائه تنويعات مختلفة من البناء. **وثانيهما** هو ضرورة التّمييز بين ما هو **سنكرونيّ** (Synchronique) ثابت لا يتأثّر بالزّمن، بل هو مقتطع منه أو معزول عنه، وبين ما هو **سنكرونيّ** (Diachronique) أو تطوّريّ أو تعاقبيّ (في خطّ عموديّ) بحيث لا يكون للبنية من معنى إلاّ في سياقها الزّمنيّ الذي ظهرت فيه، وهو أمر سيطرح عدّة أسئلة على المذهب البنيويّ في مقدّمتها السّؤال حول منظوره للتّاريخ الذي يقوم أساسًا على مفهوم الزّمن، بينما تنكر البنية هذا المفهوم ولا تحفل به. إنّ البنيويّة لا تهتمّ إلاّ بما هو سنكرونيّ، أمّا ما هو تطوّريّ، فلا تأبه به لأنّه عارٍ من كلّ قيمة. إنّ دور البنيويّة هو الكشف عن الثّوابت (Invariants) في التّاريخ واللاّمتغيّرات والتّركيز على **الأمد الطّويل** (La longue durée).

إنّ البنيويّة طريقة استنباطيّة (Déductive) تنقّب عن البنى اللاّواعية التي يمكن بلوغها عن طريق المعطيات الأمبريقيّة في مختلف ميادين الثّقافة مثل علاقات القرابة الدّمويّة والأساطير والطّقوس والإنتاج الفنّيّ والإيديولوجيّات السّياسيّة وممارسات الطّبخ والتّصنيفات النّباتيّة...إلخ. إنّ وراء كلّ معنى يحمله الإنسان لخطابه أو لممارساته المختلفة بنى ضمنيّة تشكّل إطارًا للتّعبير. لقد كان الإنسان يتصوّر خطأ أنّه سيّد خطابه، فاكتشف أنّ الخطاب هو سيّده.

إنّ البنيويّة تتّفق مع الماركسيّة حول الفكرة التي تقول إنّ حقيقة الإنجازات البشريّة مدفونة تحت ستار الإيديولوجيا، وتتّفق مع علم النّفس

الفرويديّ حول الفكرة التي تقول إنّ الإنسان لا يحرّكه الوعي وإنّما تحرّكه أطر ذهنيّة غير مرئيّة سواء كانت فرديّة أو جماعيّة، كما تتّفق مع علوم الطّبيعة حول فكرة ضرورة اختزال التّنوّع الشّديد للإنجازات البشريّة إلى عدد محدود من العناصر والقوانين. ولعلّ أكبر نجاح حقّقته البنيويّة كان في مجال **اللّغة**. لذلك يردّد البنيويّون دائمًا مقولة «**كلّ شيء لغة**».

وترفض البنيويّة بشدّة فكرة أنّ الإنسان هو الذي يصنع تاريخه بمحض إرادته، وترى على العكس من ذلك أنّ البشر صنائع لأفكارهم، وأنّ أفعالهم لا تتحدّد بواسطة اختيارات واعية حرّة، وإنّما هي نتيجة للبنى الكامنة في أفكارهم. وهكذا فإنّ «**موت الإنسان**» واقع قائم، فأنتَ لو كنتَ مسلمًا مثلاً فإنّك لا تتكلّم عن الإسلام، وإنّما هذا الدّين هو الذي يتكلّم من خلالك، فأنتَ مجرّد «ذات حمّالة» (Sujet-support) للبنية الإسلاميّة. ويغالي بعض البنيويّين إلى حدّ القول إنّ البشر لا يتحدّثون، وإنّما يُتَحَدَّثُون بواسطة البنية الكامنة في اللّغة، وإنّهم لا يؤسّسون المجتمعات وإنّما المجتمعات هي التي تؤسّسهم، والبشر دمى لا أكثر ولا أقلّ في أيدي البنى المستترة. وقد كتب كلود ليفي شتراوس عام 1949 في مقال بعنوان «**التّاريخ والأتنولوجيا**» أنّ على المؤرّخ أن يقتصر على ما هو أمبريقيّ (Empirique) وعلى ما تمكن مشاهدته وأن يكتفي برصد التّجلّيات الواعية في سلوك الإنسان، لأنّه عاجز بطبيعة صناعته على **التّنميط** (Modélisation)، أي على النّفاذ إلى البنى العميقة للمجتمع. أمّا عالم الأنتروبولوجيا فهو في نظره القادر على اختراع المفاهيم وعلى اكتشاف التّعبيرات اللاّواعية للحياة الاجتماعيّة.

لقد ناهضت البنيويّة التّاريخ لأنّها لا تهتمّ إلاّ بما هو ستاتيكيّ ثابت ومقطوع من الزّمن، لذلك طرح واحد مثل ليفي شتراوس جانبًا التّاريخ في مختلف كتاباته مثل «**البنى الأوّليّة للقرابة**» «***Structures élémentaires de la parenté***» (1948) أو «**مدارات حزينة**» «***Tristes tropiques***» (1955) أو «**الأنتروبولوجيا البنيويّة**» «***Anthropologie structurale***» (1958)

أو «**الفكر المتوحّش**» «***La pensée sauvage***» (1962) أو «**النّيء والمطبـــــوخ**» «***Le cru et le cuit***» (1964)... إلخ. درس شتراوس الثقافات البدائيّة دراسة سنكرونيّة تزامنيّة، واهتمّ بالعلاقات القائمة بين عناصرها المختلفة بمعزل عن مضمونها وعن الأفراد الذين ينتمون إليها. والقناعة التي اعتمدها هي أنّ مختلف الثّقافات ليست سوى تجلّيات مختلفة **للاّشعور البنيويّ** الذي يظلّ واحدًا. ويستحيل فهم كنه هذه الثّقافات ما لم يفهم كنه هذا اللاّشعور وآليّاته. وقد بيّن شتراوس أنّ القرابة الدّمويّة تحدّد علاقات الأفراد بعضهم ببعض عن غير وعي منهم، وتشكّل هذه العلاقات نسقًا على شاكلة اللّغة. فإذا كانت اللّغة هي **تبادل** للكلمات، فالزّواج هو **تبادل** للنّساء، والاقتصاد هو **تبادل** للبضائع. إذن فنحن أمام تجلّيات مختلفة لنفس البنية وهي **التّبادل**، سواء درسنا علاقات القرابة الدّمويّة أو اللّغة أو الاقتصاد، والتّبادل حسب شتراوس هو ما أدّى بالبشر إلى الانتقال من الطّبيعة إلى الثّقافة. وحتّى تحريم الزّواج بالأقـــارب المقرّبين جـــدًّا (L'inceste) –الذي يمثّل في رأيه أساس كلّ ثقافة– ليس سوى نوع من التّبادل، أمّا جانبه التّحريميّ، فثانويّ جدًّا لأنّ ما يهمّ المجموعات البشريّة ليس تحريم الزّيجات المختلطة وإنّما تبادل النّساء.

إنّ الهياكل التي تتحكّم في التّبادل على المستوى الاقتصاديّ أو الاجتماعيّ هياكل «**لاواعية**» مثل الطّبيعة اللاّواعية لبنية اللّغة.

وقام **لويز ألتوسّير** (Louis Althusser) (توفّي عام 1992) بقراءة «بنيويّة» للماركسيّة، وبيّن –وخلافًا لماركس القائل إنّ البشر الواعين هم الذين يصنعون تاريخهم– أنّ صراع الطّبقات ليس صراعًا بين بشر وإنّما هو انعكاس **آليّ** لعلاقات الإنتاج ولا دخل لمسألة الوعي في التّطوّر التّاريخيّ. أمّا **جـــاك لاكـــان** (Jacques Lacan) (توفّي عام 1982) فبيّن أنّ «اللاّوعي» الفرويديّ له بنية شبيهة ببنية اللّغة وأنّ «اللاّوعي» لغة يجهل المتكلّم نحوها (Grammaire)، وعلى الطّبيب النّفسانيّ إذا ما أراد تشخيص المرض الذي لا يعود إلى الوعي أن يتعرّف أوّلاً إلى «**نحو اللاّشعور**» (La grammaire de l'inconscient).

2. مواطن إضافة المؤرّخ البنـيويّ

لقد استفاد المؤرّخ البنيويّ من التّعامل مع الاختصاصات المعرفيّة الأخرى، وزالت الحدود بين علمه والعلوم الإنسانيّة الأخرى نظرًا إلى وجود نمط واحد من المقاربة ينطبق على جميع علوم الإنسان.

وقد حاول المؤرّخ البنيويّ التّقليص من معاداة البنيويّة للتّاريخ، فقال إنّ التّطوّر الإنسانيّ سيرورة تواصل وانقطاع في نفس الوقت، والبنية حتّى وإن بدت ثابتة، فهي خاضعة لسيرورة من التّطوّر ولو كانت بطيئة. لذلك يعتبر المؤرّخ البنيويّ جميع الشّعوب صاحبة تاريخ حتّى وإن كانت شعوبًا بدائيّة، بل إنّه يذهب إلى أكثر من ذلك ليلغي الفوارق التي أقامها البعض بين الشّعوب حين وصفوا بعضها **بالباردة** أو «**بلا تاريخ**»، وليقيم خلافًا مع النّظرة السّائدة للشّعوب الأولى فيعتبرها شعوبًا **ساخنة** و«**تراكميّة**» (Cumulatifs) قادرة على التّجريد، دليله على ذلك أساطيرها المعقّدة التي كانت تعتقد فيها.

وأولى المؤرّخ البنيويّ أهمّية إلى علاقات القرابة وقواعد الزّواج والأساطير والفنّ، وخاصّة إلى الذّهنيّات أو إلى المخيال (L'imaginaire) وهي من الأمور التي لم تكن تحظى قبل ذلك التّاريخ بالاهتمام الكافي.

وأثّرت البنيويّة كثيرًا في مجلّة «**الحوليّات**» الفرنسيّة الشّهيرة وذلك في سبعينات القرن العشرين. وقد قدّمت هذه المجلّة دراسات «بنيويّة» متينة.

3. مواطن قصور المؤرّخ البنـيويّ

رغم الإضافات الجليلة التي حقّقها المؤرّخ البنيويّ، فإنّه لم يسلم من نقائص نذكر منها:

- **أوّلاً**: ترك المؤرّخ البنيويّ جانبًا التّاريخ الحدثيّ (حتّى ولو كان الحدث اقتصاديًّا أو من أيّ نوع آخر)، ورغب عن البحث في فرادة الحدث، وانكبّ

على البحث عن البنى الثّابتة والمواصفات اللاّزمنيّة والتّاريخ الرّاكد أو شبه الرّاكد.

- **ثانيًا**: إيلاء المؤرّخ البنيويّ أهمّية أكثر من اللّزوم للواقع الدّاخليّ للأشياء وإهمال الواقع الخارجيّ.
- **ثالثًا**: تحوّل التّاريخ بالنّسبة إلى المؤرّخ البنيويّ إلى مجرّد تعاقب لبنى مستقلّة بعضها عن بضع، بحيث لم يعد هناك أيّ مجال للحديث عن تاريخ عالميّ يشدّ بعضه بعضًا.
- **رابعًا**: إيغال المؤرّخ البنيويّ في البحث عن التّجلّيات المختلفة لنفس البنية، الأمر الذي جعله أحيانًا يبالغ في التّجريد وفي الابتعاد كثيرًا عن الواقع البشريّ الملموس، وإلى الخروج باستنتاجات مفروضة بصفة تعسّفيّة على الواقع.
- **خامسًا**: اعتبار المؤرّخ البنيويّ أنّ الإنسان لعبة في أيدي البنى الخفيّة، بحيث لم يعد هناك إنسان قادر على استعمال صيغة «الأنا» الحرّة والمسؤولة مثلما لم يعد هناك تاريخ ولا صراعات ولا ثورة.

في ختام هذا الفصل، يمكن القول إنّ «موت الإنسان» الذي نادت به البنيويّة عجّل في خفوت بريقها وانحسار إشعاعها بسرعة، وقد تخلّى عنها أغلب الذين اعتنقوها بحماس شديد مثل لويز ألتوسّير أو رولان بارت اللّذين قاما بعد السّبعينات بنقدهما الذّاتيّ.

الفصل التّاسع

مؤرّخ «الحوليّات» الفرنسيّة (Les Annales)

مجلّة «**الحوليّات**» الفرنسيّة لا تزال تصدر منذ 1929 إلى اليوم وهو أمر مثير للدّهشة، ولعلّ طول عمرها مردّه انفتاحها وقدرتها المتواصلة على التّكيّف الإيجابيّ مع المتغيّرات الثّقافيّة والعلميّة والأوضاع المؤسّساتيّة. لذلك يجدر التّنويه بإرادة مسيّريها وحيويّة الثّقافة الفرنسيّة: أليست باريس ولا تزال من أهمّ عواصم الثّقافة العالميّة؟

1. من الثّنائيّ «بلوخ» و«فافر» إلى «برودال»

لقد اهتصرت أزمة 1929 الاقتصاديّة العالميّة فرنسا وضربتها في العمق، وتركت شروخًا عميقة في الذّهنيات. ولعلّ هذا الحدث الخطير هو الذي دفع المفكّرين إلى مزيد الاهتمام بالمسائل الاقتصاديّة (فرانسوا سيميان، أرنست لابروس...). كما أنّ جامعة سترازبورغ أصبحت جامعة-رمزًا بعد أن عادت مقاطعتا الألزاس واللّورين إلى السّيادة الفرنسيّة عام 1919. وكان المطلوب أن تمحو هذه المنارة العلميّة بإشعاعها عار أربعين سنة من الاحتلال الألمانيّ (1918-1972). وأن يثأر الفرنسيّون علميًّا من التّبحّر الألمانيّ المعروف (L'érudition)، وقد اختير أحسن الأساتذة الفرنسيّين للتّدريس بجامعة سترازبورغ مثل عالم النّفس «شارل بلوندال» وعالم الجغرافيا «هنري بولنق» وعالمي الاجتماع «موريس هلبواخ» و«قبريال لوبرا» وعلماء التّاريخ «مارك بلوخ» و«ليسيان فافر» و«شارل إدوار بيران» و«جورج لوفافر». ولا بدّ من الإشارة كذلك

إلى أنّ هذه الجامعة كانت تضمّ أيضًا كلّية للحقوق وكلّية دينيّة، ولا جدال في أنّ تعدّد الاختصاصات في جامعة واحدة يتيح تلاقح الأفكار وإخصابها.

ظهر أوّل عدد من مجلّة **الحوليّات** تحت اسم: «**حوليّات التّاريخ الاقتصادي والاجتماعيّ**» ***"Les annales d'histoire économique et sociale"*** وذلك يوم 5 جانفي 1929، وصــــدر عن دار نشــــر أرمــــان كــولان (ARMAND COLIN). وكان مديرا المجلّة هما لوسيان فافر (LUCIEN FEBVRE) (توفّي عام 1956) وهو مؤرّخ في التّاريخ الحديث (أي الفترة بين 1492 و1789) ومارك بلوخ (MARC BLOCH) (توفّي عام 1944) وهو مؤرّخ في التّاريخ الوسيط الأوروبّيّ. وكان هذان المؤرّخان آنذاك متقدّمين نسبيًّا في العمر ويتمتّعان بنضج فكريّ معتبر. فبلوخ كان عمره آنذاك 43 سنة وفافر 51 سنة. وقد تدرّبا على صناعة التّاريخ منذ بداية القرن التّاسع عشر في «المجلّة التّأليفيّة التّاريخيّــــة» (***La revue de Synthèse historique***) التي أسّسها هنري بار عام 1900. وقد اختار بلوخ وفافر أعضاء لجنة تحرير «الحوليّات» من بين ألمع ما هو موجود على السّاحة آنذاك من علماء اجتماع وعلماء اقتصاد وعلماء سياسة ومؤرّخين مثل المؤرّخ البلجيكيّ الشّهير هنري بيران (HENRI PIRENNE).

وقد غيّرت المجلّة اسمها الكثير من المرّات: (**حوليّات التّاريخ الاجتماعيّ**) (Annales d'histoire sociale) (1939–1941) ثم (**منوّعات تاريخيّة**) (***Mélanges d'histoire***) (1942–1944)، ثمّ عادت المجلّة إلى اسمها القديم عام 1945 (**حوليّات التّاريخ الاجتماعيّ**) وفي عام 1946 تبنّت اسم (**الحوليّات: اقتصاديّات – مجتمعات – حضارات**) (***Annales : économies – sociétés – civilisations***).

ما هو الجديد الذي جاءت به المجلّة؟

- قطعت المجلّة مع عزوف المؤرّخين في بدايات القرن العشرين عن دراسة كلّ ما له علاقة بالمجتمع والاقتصاد والذّهنيّات، وطالبت ببعث تاريخ جديد

يعنى بهذه المسائل ويولي أهمّية خاصّة للبنى المستترة (Les structures) ويقلّص من السّياسيّ و«تاريخ الكرّ والفرّ» (L'histoire - bataille) ومن التّاريخ الحدثيّ بصفة عامّة (L'histoire événementielle)، ويعتني بالنّاس العاديّين وبالمهمّشين والمغيّبين.

- عارضت التّاريخ الوضعيّ، وكانت تكنّ نفورًا واضحًا من المسائل الأبيستيمولوجيّة خلافًا لمجلّة هنري بار التي تقدّم ذكرها. كما لم تُبْد أيّ تعاطف مع الماركسيّة. واعتبرت أنّ مهمّة المؤرّخ ليست –كما تدّعي الوضعيّة– البحث عن الموضوعيّة فقط. وإنّما الأهمّ بالنّسبة إلى «**الحوليّات**» هو **شخصيّة المؤرّخ**. لأنّ ما يميّز مؤرّخًا عن آخر ليس اكتشاف المصادر التّاريخيّة الجديدة، وإنّما ما يطرحه المؤرّخ من أسئلة وجيهة على تلك المصادر (L'histoire - problème).
- لم تحفل بالتّاريخ القوميّ ولم تجعله همًّا من همومها، لأنّ مديريْ المجلّة – بلوخ فافر– كانا يقفان ضدّ التّاريخ القوميّ الشّوفينيّ المناهض للألمان. ولا يحفلان بالعامل القوميّ حتّى وإن كان العامل المميّز لحركة التّاريخ كما يذهب إلى ذلك المؤرّخون الوضعيّون.
- كانت تعتبر أنّ التّاريخ مدعوّ حتمًا إلى أن يشمل ما هو غير مكتوب مثل علم الآثار وعلم الأيقونات، وطالبت بالقيام –ما أمكن ذلك– بالمقارنات وعدم الانحباس في التّاريخ الفرنسيّ.
- أولت أهمّية أكثر للعالم المعاصر، وهو ما يفسّر تخصيص المجلّة لبعض المقالات في الثّلاثينات لتجربة الاشتراكيّة في الاتّحاد السّوفياتيّ ولسياسة «التّوزيع الجديد» (New deal) في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. لقد كانت المجلّة تعتبر أنّ هدف علم التّاريخ هو فهم الحاضر، لذلك قال هنري بيران قولته المشهورة: سأذهب لمشاهدة قصر البلديّة الجديد بعين المؤرّخ. إنّني

أهتمّ أوّلاً بما يُنْجَزُ قبل الذّهاب إلى المتاحف، وأنا أفعل ذلك لكي لا أتحوّل إلى مجمّع للتّحف والأشياء القديمة".

• دعت المجلّة إلى الشّراكة الدّائمة والتّعاون الوثيق بين مختلف العلوم الاجتماعيّة مثل علم الاجتماع والاقتصاد، وركّزت خاصّة على تدعيم الأواصر مع الجغرافيا.

• تبنّت المجلّة طريقة عمل جماعيّ، إذ خلقت شبكة كبيرة من الأصدقاء والقرّاء داخل فرنسا وخارجها.

لقد كان ليسيان فافر متأثّرًا شديد التّأثّر بـ«بودان» (BODIN) و«مونتسكيو» (MONTESQUIEU) وخاصّة بالجغرافيّ الفرنسيّ «بول فيدال دي لابلاش» (PAUL VIDAL DE LA BLACHE) (توفّي عام 1918) مؤسّس مجلّة «**حوليّات الجغرافيا**» (***Les annales de géographie***) عام 1891. لقد كان فيدال أستاذًا بجامعة السّوربون الشّهيرة بباريس، والفكرة الرّئيسيّة التي كان يركّز عليها هي الارتباط الوثيق بين البيئة الجغرافيّة وأنماط العيش. وكانت الجغرافيا في فرنسا بين الحربين العالميّتين العلم الأكثر شهرة. وقد أنتجت المدرسة الجغرافيّة الفرنسيّة كمًّا معتبرًا من المونوغرافيّات الجهويّة، وروّجت مقولة «الأمد الطّويل» (La longue durée)، وأبرزت العلاقات المعقّدة بين الشّرائح الاجتماعيّة ومحيطها الجغرافيّ والقائمة على «**الإمكاناتيّة**» (Le possibilisme) (نقيض الحتميّة)، أي على صعوبة تخلّص الإنسان من هيمنة المحيط الجغرافيّ عليه واستفادته من «إمكانات» المحيط الجغرافيّ (Les possibilités) بفضل ما يملك من تقنيات.

ولم يتأثّر فافر بالجغرافيا فقط، وإنّما تأثّر —هو وبلوخ– بعالِم الاجتماع الفرنسيّ الشّهير أميل دوركايم (ÉMILE DURKHEIM) (توفّي عام 1917). وقد شنّ فرانسوا سيميان (توفّي عام 1935) —أحد أعضاء مجلّة «**الحوليّات**» ومن المناصرين لأميل دوركايم– حملة عنيفة على المؤرّخ الوضعيّ شارل ساينوبوس

وذلك عام 1903، وشكّك في علمويّة التّاريخ وشجب «**أصنام قبيلة المؤرّخين الثّلاثة**» وهي الصّنم السّياسيّ والصّنم الفرديّ والصّنم الكرونولوجيّ.

ويقصد بالصّنم السّياسيّ تركيز المؤرّخين المبالغ فيه على السّياسة وتحقيبهم التّاريخ بحسب حكم السّلالات أو بحسب المعارك الكبرى، ونلمس في هذا الموقف تقاربًا مع الماركسيّة. ويقصد بالصّنم الفرديّ الاهتمام بكبار الشّخصيّات وإهمال المؤسّسات والظّواهر الجماعيّة. أمّا الصّنم الكرونولوجيّ فيقصد به نزوع المؤرّخين إلى اعتبار التّاريخ مجرّد تتابع لأحداث متساوية الأهمّية، وعدم تكليف أنفسهم البحث عن الأحداث–المنعرجات أو الأحداث–القطيعة. وقد طالب سيمان المؤرّخين بإلحاح النّسج على منوال علم الاجتماع والاهتمام بالظّواهر العامّة المتكرّرة في التّاريخ، أي بالقوانين التي تتحكّم في مسيرة المجتمعات. لقد نشر ليسيان فافر الكتب التّالية: **الأرض والتّطوّر البشريّ** (1922)، **مارتن لوثر أو مصير معيّن** (1928)، **مشكل اللاّاعتقاد الدّينيّ في القرن السّادس عشر** (1942)، **دين رابيلاي** (Rebelais) (1942). أمّا آخر كتاب له فهو **معارك من أجل التّاريخ** (*Combats pour l'histoire*) (1953). أمّا مارك بلوخ فنشر المؤلّفات التّالية: **الملوك أصحاب المعجزات** (1924)، **المواصفات الخاصّة للتّاريخ الزّراعيّ الفرنسيّ** (1931)، **المجتمع الفيوداليّ** (1939–1940)، كما ترك دراسة لم تنشر لأنّ الألمان أعدموه بتهمة مقاومة النّازيّة وهي «**تقريض التّاريخ**» (*Apologie pour l'histoire*)، وقد نُشِرَ هذا الكتاب عام 1952.

يمكن القول إذن إنّ مجلّة «**الحوليّات**» انشغلت إلى حدّ الخمسينات من القرن العشرين بالحوار مع علماء الجغرافيا انطلاقًا من مفهوم الحضارة الموروث عن فولتير. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ إشعاع المجلّة ظلّ محدودًا لأنّ كثيرين ناصبوها العداء.

2. مرحلة الازدهار ورئاسة برودال

بعد موت فافر عام 1956، تولّى رئاسة المجلّة حتّى 1969 المؤرّخ الفرنسيّ فرنان برودال (FERNAND BRAUDEL) (توفّي عام 1985). وقد أمّن برودال للمجلّة رواجًا عالميًّا، وكتب فيها إلى حدّ أواخر السّتّينات مؤرّخون من كلّ حدب وصوب: من ألمانيا وبريطانيا والولايات المتّحدة الأمريكيّة وإيطاليا وبولونيا والمجر وتشيكوسلوفاكيا وأسبانيا وأمريكا اللاّتينيّة. وفي عام 1948، تأسّست المدرسة التّطبيقيّة للدّراسات العليا (L'école pratique des hautes études). وفي صلب هذه المؤسّسة التدريسيّة والبحثيّة، وقع إحداث الشّعبة السّادسة المتخصّصة في العلوم الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وقد اختير بلودال لرئاسة هذه الشّعبة بين 1956 و1972. وقد قدّمت هذه الشّعبة دعمًا كبيرًا لمجلّة «**الحوليّات**».

ازداد تركيز المجلّة مع برودال على ضرورة مزيد الانفتاح على العالم وعدم الانحباس في فرنسا أو في أوروبّا. وهذا الوعي الجديد ناتج عن الحرب العالميّة الثّانية التي كرّست التّرابط بين كلّ أرجاء العالم. لذلك أصبحت المجلّة تسمّى: (**الحوليّات: اقتصاديّات، مجتمعات، حضارات**) (***Annales: Économies, Sociétés, Civilisations***).

كما أولت المجلّة اهتمامًا ملحوظًا بالمسائل الاقتصاديّة، خاصّة مع التّطوّر السّريع للمناهج الكمّيّة، وتأثّرت المجلّة كثيرًا بالماركسيّة. ولهذا الاهتمام بالاقتصاد ما يبرّره. لا ننسى مناخ إعادة بناء ما خرّبته الحرب العالميّة الثّانية من مصانع وطرقات وجسور وموانئ... وقد ظهرت في المجلّة دراسات متينة عن النّشاطات الاقتصاديّة وعن الموانئ وعن الهياكل العائليّة وعن ظاهرة التّمدرس (La scolarité)... إلخ. وظهر في صلبها شغف بالتّاريخ «الجداوليّ» (L'histoire sérielle) الذي يعتمد على تحويل كمّ هائل من الوثائق حول نفس الموضوع إلى جداول رقميّة مفيدة جدًّا أحيانًا.

وهكذا، يمكن القول إنّ الاقتصاد والتّحليل الكمّيّ هيمنا على «**الحوليّات**» في العقدين اللّذين عقبا الحرب العالميّة الثّانية مثلما هيمنت الجغرافيا عليها في الثّلاثينات.

أمّا بداية من السّتّينات، فقد هيمنت على المجلّة الأنتروبولوجيا البنيويّة بفعل تأثير عالم الأنتروبولوجيا الفرنسيّ كلود ليفي شتراوس (CLAUDE LEVY-STRAUSS)، وظهر ما سمّي عام 1978 بـ«**التّاريخ الجديد**»، وبرزت أسماء مثل جاك لوقوف (JACQUES LE GOFF) وإيمانيال لُورَوا لاَدُوري (EMMANUEL LE ROY LADURIE) ومارك فارّو (MARC FERRO) وجورج دُوبيٍ (GEORGES DUBY)... وقد لخّص بعضهم الشّعار الجديد لـ«**الحوليّات**» قائلاً: "لا للمسيح، لا لماوتسي تونغ، لا لتوينبي، قليلاً من ماركس وأكثر ما يمكن من العلم". وهكذا ظلّ المؤرّخون الفرنسيّون راغبين عن الخلط بين التّاريخ والفلسفة. لقد أصبحت «الموضة» هي دراسة البنى الفوقيّة –لا البنى التّحتيّة مثل قوى الإنتاج– وبذلك صعدت «**الحوليّات**» كما قال بعضهم "من الدّهليز إلى الجرن" (de la cave au grenier). ووقع التّركيز على الذّهنيّات أو باللّغة الرّائجة آنذاك «المخيال» (L'imaginaire). والمخيال ميدان تلاقح بين المؤرّخين الماركسيّين أو المتأثّرين بالماركسيّة والمؤرّخين الفرويديّين (نسبة إلى فرويد FREUD). وظهرت دراسات عديدة حول الموت والعلاقات الجنسيّة وأنماط الحياة اليوميّة والطّقوس الدّينيّة والحب والخوف ... إلخ. ولعلّ أحسن تجسيد لهذا التّوجّه كتاب جورج دوبي (GEORGES DUBY): أحد بوفين (1973) (***Le dimanche de Bovines***) وهو من أحسن مؤلّفات هذا المؤرّخ القدير، وقد انطلق فيه من حادثة المعركة ليكشف عن المسلكيّات الاجتماعيّة وذهنيّات المحاربين.

ظاهرة لا بدّ من الإشارة إليها هي الحضور المكثّف للمؤرّخين في وسائل الإعلام (الرّاديو، التّلفزيون، الصّحافة).

لقد تصدّى بروودال بذكاء لافت للانتباه لمفهوم «البنية» (Structure) الذي جاءت به الهيكليّة التي عمّت الحياة الثّقافيّة في فرنسا في السّتّينات والسّبعينات. وقد اشتهر بروودال بمفهوم «الأمد الطّويل» (La grande durée) الذي استوحاه من الجغرافيا، وهو مفهوم قريب جدًّا من مفهوم «البنية»، علمًا بأنّ مجلّة «**الحوليّات**» كانت منذ انطلاقها قليلة الاهتمام بالتّغيير الاجتماعيّ وكثيرة التّركيز على الأنساق والهياكل القارّة مثل الاقتصاد (المؤرّخ أرنست لابروس) والذّهنيّات (بلوخ وفافر). لذلك كانت هذه المجلّة مهيّأة أكثر من بقيّة المجلاّت والمؤسّسات البحثيّة للخروج بأقلّ الأضرار الممكنة في الصّراع مع تيّار «البنيويّة» الكاسح. وقد أكّد بروودال في دراساته كلّ ما يصمد أمام التّغيير، إلى درجة أنّ البعض اتّهمه بالدّفاع عن «الرّكود» في التّاريخ وبإيلاء أهمّية أكثر من اللّزوم للحتميّات المفروضة على الإنسان وللهياكل شبه الثّابتة. ولبروودال دراسات كثيرة أهمّها دراستان: **المتوسّط زمن فيليب الثّاني** (1949) **والحضارة المادّيّة، والاقتصاد والرّأسماليّة من القرن 15 إلى القرن 18** (1980). ويستنتج قارئ كتابات هذا المؤرّخ الكبير إيمانه بالحتميّة الجغرافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة وبالوزن الكبير للبنى المادّيّة ذات المد الطّويل وبالطّابع الثّانويّ جدًّا للسّياسيّ وحتّى لحركة الأفكار (العلوم والأديان). لقد جاء بروودال بفكرة **الأزمنة الثّلاثة**:

- **الزّمن الجغرافيّ** أو **الزّمن الجغرافيّ-التّاريخيّ** أو **الزّمن طويل الأمد**، وهو زمن شبه راكد **وبطيء جدًّا** ويهمّ تاريخ علاقة الإنسان بمحيطه الجغرافيّ (المجتمعات الزّراعيّة حيث التّقنية محدودة جدًّا والفضاء والمناخ والتّضاريس والمزارع والسّواحل البحريّة أشياء رئيسيّة جدًّا).

- **الزّمن الاجتماعيّ** أو الزّمن الظّرفيّ والدّوريّ. وهو زمن أمده متوسّط والتّغيير فيه بطيء، ويهمّ المجموعات البشريّة والاقتصاديّات والدّول.

- **الزّمن الفرديّ** أو **الزّمن الحدثي** (Le temps événementiel)، وهو زمن أمده قصير، وهو التّاريخ الوقائعيّ، وهو زمن الأفراد، وزمن التّاريخ التّقليديّ القائم على الأشكال الحكوميّة والسّياسيّة والعسكريّة والفنّيّة. وقيمة هذا الزّمن

ثانويّة جدًّا. فهو "هيجان سطحيّ" و"تاريخ ذو ذبذبات قصيرة وسريعة وعصبيّة".

لقد كان برودان يحمل نظرة تفاؤليّة في ما يتعلّق بمعنى التّاريخ[1]، إلاّ أنّه أصبح متشائمًا قبيل وفاته. وقد قال: "... أعتقد أنّ الإنسان ليس حرًّا... وماركس مخطئ بنسبة تتجاوز 50 % عندما قال إنّ النّاس يصنعون التّاريخ. إنّ الثّابت هو أنّ التّاريخ هو الذي يصنعهم وهم يخضعون له... إنّ التّاريخ الإراديّ وهم ونقطة ماء في محيط"[2].

3. أزمة عميقة أم انتكاسة عابرة؟

حافظت «**الحوليّات**» على شهرتها وإشعاعها بعد مغادرة برودال لرئاستها، خاصّة بفضل ازدياد عدد الطّلاّب في علم التّاريخ بالجامعات الفرنسيّة بداية من السّتّينات. وتبنّت المجلّة النّظريّة البنيويّة بكلّ تسرّع وبدون أيّ احتراز، وكان عنوان الدّرس الافتتاحيّ يوم 30 نوفمبر 1973 للمؤرّخ إيمانويال لوروا لاديري (Emmanuel Le Roy Ladurie) في «الكوليج دي فرانس» (Collège de France): «التّاريخ الرّاكد». وهكذا أصبحت المجلّة تُنادي بنقيض ما كان ينادي به مؤسّساها بلوخ وفافر اللّذان كانا يعرّفان التّاريخ بأنّه علم التّغيّر الدّائم. وبداية من الثّمانينات، بدأ التّصدّع يفتّت تجانس مضمون المجلّة، وظهرت عدّة اتّجاهات من بينها ما كانت المجلّة ترفضه سابقًا إلى درجة أنّ فرانسوا دوس (François Dosse) أصدر عام 1987 كتابًا ذا عنوان معبّر: التّاريخ إربًا إربًا (L'histoire en miettes).

- بروز مواضيع جديدة مثل تاريخ المرأة.

---

1 انظر كتابه الصّادر عام 1963: **نحوُ الحضارات** (*Grammaire des civilisations*).

2 انظر مجلّة: *Magazine Littéraire*، عدد: 212، 1984.

- إعادة الاعتبار للرّواية التّاريخيّة (Le récit historique) وتزايد كتابة سِيَر الأعلام (Les biographies).

- عودة التّاريخ السّياسيّ بقوّة، خاصّة مع انشغال الرّأي العامّ بالقضايا الكبرى التي عاشتها فرنسا وأوروبّا مثل حكم فيشي المتعاون مع النّازيّة، حرب الجزائر، الفاشيّة، السّتالينيّة... إلخ. وقد وجّه بعضهم لومًا شديدًا **للحوليّات** لأنّها ساعدت بصفة غير مباشرة الفاشية والسّتالينيّة، ولم تتعمّق في درس طبيعتهما الحقيقيّة بدعوى مناهضتها آنذاك للتّاريخ السّياسيّ. كما ألقى بعضهم مسؤوليّة أزمة «**الحوليّات**» على مفهوم «التّاريخ الشّموليّ» (L'histoire globale) الذي يحمِّل المؤرّخ وزرًا ثقيلاً جدًّا ويجعله يتخصّص في العديد من الميادين (تاريخ، اقتصاد، أنتروبولوجيا، علم اجتماع...)، ومن الأفضل حسب أصحاب هذا الرّأي القيام بدراسات دقيقة حول مسائل محدودة في الزّمان والمكان، ومن الأجدى أن يكون المؤرّخ طبيبًا مختصًّا لا طبيبًا عامًّا لأنّ الرّأي العامّ العالميّ –وخلافًا ما كانت عليه الحال قبل عقود من الزّمن– لم يعد يثق بفكرة «الشّموليّ» و«الكلّ» (La totalité) بعد انهيار البارادیغمات الكبرى مثل الاشتراكيّة والثّورة والتّقدّم...

وتكاثرت الاقتراحات للخروج من الأزمة، وهذه الاقتراحات كثيرة مثل إعادة الاعتبار للتّاريخ الثقافيّ ولدور الأفراد في التّاريخ، والعودة من جديد إلى المسائل الأبيستيمولوجيّة بعد نفور طويل معروف عن المؤرّخين الفرنسيّين. ومن هذه المسائل الهرمنطيقا، أي تعدّد التّأويلات، وأخذ الذّاتيّة (La subjectivité) بعين الاعتبار، والاهتمام بطرائق الكتابة وبالرّواية (Le récit) وبالحجاج.

وفي العام 1993، غيّرت المجلّة اسمها وأصبحت تسمّى **التّاريخ والعلوم الاجتماعيّة** (***Histoire et sciences sociales***). وقد وقع إقحام كلمة «تاريخ» عن قصد في التّسمية لتأكيد هويّة علم التّاريخ والمحافظة عليه من الضّياع تحت ركام العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة الأخرى.

إنّ المؤرّخ متفائل بطبيعته، والأمل كلّ الأمل هو «عودة الرّوح» **للحوليّات** التي قدّمت لعلم التّاريخ خدمات لا ينكرها أحد. وتفاؤلنا قائم على وعي مسيّري هذا الصّرح العلميّ بأنّ طول عمر المجلّة راجع إلى الخطّ الذي دأبت عليه أغلب الأحيان منذ 1929 وهو التّطلّع الدّائم إلى التّجديد وممارسة النّقد الذّاتيّ والبراغماتيّة والانفتاح المتواصل على التّحوّلات الفكريّة.



الفصل العاشر

المؤرّخ الفرويديّ

انتشرت «الفرويديّة» (نسبة إلى مؤسّسها الطّبيب النّمساويّ سيقموند فرويد «SIGMUND FREUD» توفّي عام 1939) بين ثلاثينات القرن العشرين وستّيناته. وليس ثمّة علم واحد له علاقة بالإنسان لم يتأثّر بالفرويديّة إن قليلاً أو كثيرًا مثل الماركسيّة أو السّرياليّة أو الأنتروبولوجيا أو الفلسفة... وقد تحوّلت الفرويديّة إلى عنصر أساسيّ من عناصر ثقافة القرن العشرين. وليس الاهتمام بالجوانب النّفسيّة في التّاريخ أمرًا جديدًا، فالمؤرّخ الإغريقيّ توسيديد (THUCYDIDE) كان يعتقد أنّ الطّبيعة البشريّة هي المفتاح الأخير لكلّ تفسير تاريخيّ. لكنّ فرويد جلب لعلم النّفس مصداقيّة وإشعاعًا كبيرين، ويمكن القول إنّ موقع الفرويديّة هو بين العلم الدّقيق والفلسفة، وقد استطاعت الفرويديّة تقديم مقاربة جديدة لأعماق الشّخصيّة البشريّة وكذلك لعلاقة الإنسان بالحضارة.

1. الفرويديّة (Le freudisme)

عاش فرويد احتضار الامبراطوريّة النّمساويّة-المجريّة، ووصول النّازيّة إلى الحكم. وكانت فيانّا (VIENNE) في أواخر القرن التّاسع عشر عاصمةً تعجّ بالمرح والحبور والموسيقى الصّاخبة، وكأنّها غير عابئة بتزايد المؤشّرات الدّالّة على قرب انهيار الامبراطوريّة. وكان المثقّفون واعين وعيًا حادًّا بأنّهم يعيشون فترة تتصارع فيها بقوّة دوافع الحياة ودوافع الموت (انظر مسرحيّات الطّبيب والأديب

النّمساويّ آرتير شنِيتْزلاَر (ARTHUR SCHNITZLER) (توفّي عام 1931) مثـــل «***Anatole***» أو «***Amourette***» أو «***La ronde***». وكان النّظام الاجتماعيّ الرّسميّ محافظًا جدًّا ويدعو إلى القيم الأخلاقيّة الطّهرانيّة. إلاّ أنّ البون كان شاسعًا بين النّظريّة والواقع، والحياة اليوميّة كانت مليئة بالنّفاق وبالبؤس الجنسيّ اللّذيـــن لا يولّدان إلاّ الأمراض النّفسيّة، وهي الأمراض التي كانت منطلق أبحاث فرويد واختراعه لعلم النّفس التّجريبيّ (La psychanalyse).

ولعلّ أهمّ ما طبع حياة فرويد أنّه كان يهوديًّا. وقد اضطهد بصفته تلك وأطرده الحكم النّازيّ من بلاده عام 1938. ومن المعطيات التي ساهمت أيضًا في بلورة فكر فرويد، المناخ الثّقافيّ السّائد في أواخر القرن التّاسع عشر والقائم على نظريّتين أصبحتا تتّسمان بالجدب والعقم هما العقلانيّة الوضعيّة والنّظريّة الحتميّة، الشّيء الذي أدّى إلى الاهتمام بالظّواهر اللاّعقلانيّة مثل التّنجيم والسّحر والدّين...

أصدر فرويد عام 1913 دراسة عنوانها: **فائدة علم النّفس التّجريبيّ** وضّح فيها الفائدة التي يمكن أن تجنيها الكثير من فروع المعرفة من نظريّته، ومن بين هذه الفروع ذكر فرويد تاريخ الحضارة.

أمّا نظريّته عن التّاريخ، فقد وردت في بعض كتاباته وفي كتابات بعض أتباعه مثل قيزا روحيم (GEZA ROHIM) (توفّي عام 1953) أو جورج دوفـــورو (GEORGES DEVEREUX) (توفّي عام 1980). والدّراستان التّاريخيّتان اللّتان أنجزهما فرويد كانت عن النّبيّ موسى وعن الرّئيس الأمريــكيّ وودرو ويلســـون (WOODROW WILSON).

لقد ذكر فرويد أنّ العلم عبر القرون دحض ما يتّصف به البشر من نرجسيّة ساذجة وذلك في ثلاث مناسبات: **الأولى** عندما أثبت العالِم البولونيّ كوبرنيك أنّ الأرض ليست مركز الكون، **والثّانية** عندما أثبتت البيولوجيا أنّ الإنسان ليس سليل آدم وإنّما سليل الحيوان (داروين)، **والثّالثة** عندما أثبت هو أنّ العقل ليس

هو فقط الذي يسيّر الإنسان وإنّما كذلك **اللاّوعي** (L'inconscient) الذي يمثّل فاعلاً تاريخيًّا بأتمّ معنى الكلمة. لقد دحض فرويد نظريّة فلاسفة الأنوار الذين أعلنوا أنّ الإنسان طيّب بطبيعته، وأنّ ما يقترفه من شرور مردّه المؤسّسات السّيّئة من مؤسّسات دينيّة وسياسيّة واجتماعيّة. ولا بد من استعمال العقل في نظرهم لكي يسترجع الإنسان طبيعته الطّيّبة ومن الإيمان بالتّقدّم، والمدرسة هي الوسيلة الكفيلة بجعل الإنسان يتحكّم في مصيره. إنّ الإنسان –حسب فرويد– مجموعة من التّناقضات والاستيهامات (Fantasmes) والدّوافع (Pulsions) وهو ليس خاضعًا للعقل فقط، وإنّما كذلك للاّوعي وللاّعقليّ.

إنّ الإنسان منذ ظهوره على وجه البسيطة خاضع حسب فرويد للمبدأ الحيويّ: اللّيبيدو (Libido) وخاصّة في شكله الجنسيّ، لكن لكي لا يظلّ الإنسان حيوانًا، كان لا بدّ له من أن يَكْبُتَ اللّيبيدو ولو جزئيًّا، لكن ما يقع كبتُه، يظلّ مع ذلك فاعلاً ويظهر في شكل تجلّيات. وهذه التّجلّيات تكون إمّا حسنة مثل العلم والفنّ أو سيّئة مثل الأمراض النّفسيّة كالعُصاب والكآبة وزلاّت اللّسان الكثيرة والهستيريا والشّذوذ الجنسيّ والأحلام... وتنجم هذه الأفكار اللاّواعية عن أحداث أو وضعيّات صعبة وقاسية يذهب الطّفل ضحيّتها في الوسط العائليّ، فيكون ردّ فعل الطّفل دفن تلك الأحداث في اللاّوعي.

وأثبت فرويد في كتابه **التّوتم والتّابو** (Totem et tabou) (1912–1913) أنّ تاريخ أيّ إنسان يعكس جزءًا من تاريخ البشريّة جمعاء، وأنّ تاريخ الطّفل يكاد يكون نسخة من طفولة الإنسانيّة. وشرح فرويد في هذه الدّراسة تاريخ الحضارات، واعتبر أنّ الأب كان في بداية التّاريخ هو الفاتق النّاطق في صلب القبيلة وهو الذي يحتكر لنفسه كلّ النّساء إلى درجة أنّه أطرد أبناءه الذّكور عندما بلغوا سنّ الرّشد، إلاّ أنّ أولئك الأبناء قرّروا في يوم من الأيّام التّحالف وقتلوا أباهم وأكلوه. لكنّ شعورهم بالذّنب جعلهم يقدّسون ذكرى والدهم في شكل «توتم» (Totem) من باب التّكفير عن فعلتهم الشّنيعة، كما قرّروا تحريم العلاقات الجنسيّة مع نساء القبيلة. وهكذا وُلِدَتْ **عقدة أوديب** (Le complexe d'œdipe)

(أي شعور الطّفل الجنسيّ إزاء أمّه وكرهه لوالده). وقد استلهم فرويد هذه الفكرة من أسطورة أوديب ابن أحد ملوك طيبا «Thèbes» في اليونان الذي قتل أباه وتزوّج أمّه). فمشاعر الذّنب هي التي تفسّر حسب فرويد تاريخ الإنسانيّة، والسّبب الكامن وراء ظهور الأديان والأساطير والملاحم المأسويّة القديمة (مثل ملحمة قلقامش أو ملاحم هوميروس) والكثير من الإنجازات الفنّيّة والأدبيّة. والحضارة نوع من العُصاب الجماعيّ (Névrose collective)، أي نوع من التّخلّي عن الغريزة وعن «الإيروس» (Éros) والدّوافع الحياتيّة وخاصّة منها الجنسيّة، وذلك استجابة لمتطلّبات الحياة الجماعيّة. ويقع إشباع الغرائز عن طريق العمل والتّربية والعلم والفنّ... وهكذا فإنّ وجود الحضارة يظلّ رهين الحدّ من العدوانيّة البشريّة: **التّاناتوس** (Thanatos).

وهكذا، ففي حين اعتبر نيتشه أنّ السّلوك اللاّإراديّ للجسد هو كلّ شيء في حياة الإنسان، واعتبر ماركس أنّ الطّبقة الاجتماعيّة هي محرّك التّطوّر الإنسانيّ، اعتبر فرويد أنّ السّلوك اللاّإرادي للنّفس أي اللاوعي هو محرّك الحياة، وأنّ الوعي المباشر للإنسان هو وعي خاطئ. أمّا في مرحلة ثانية من تاريخ هذا الإنسان ومن تاريخ البشريّة فإنّ المبدأ الحيويّ ينقسم إلى «الإيروس» و«التّاناتوس». ويُهيمن على الحضارة جوّ من التّوتّر، ويظلّ الدّين ضروريًّا رغم أنّه وهم، ويعود الأب الذي قُتِل في بداية الحضارة في شكل سيّد وقور، وقد رَمَزَ إليه فرويد بالله أو بموسى. إنّ كلّ إعلاء (Sublimation) لما هو مكبوت في اللاّوعي يظلّ إعلاءً منقوصًا، والإنسان لا يمكن إلاّ أن يكون جزئيًّا مريضًا نفسيًّا.

ولفرويد أتباع تعاملوا مع نظريّته بالنّقد والإغناء وأهمّهم:

- **الإسكندر آدلر** (Alexandre Adler) (توفّي عام 1937) عوّض الرّغبة الجنسيّة التي أكّدها فرويد بـ«**نزعة الهيمنة والتّسلّط**»، وسبب كلّ الاختلالات النّفسيّة ومحرّك كلّ السّلوكات الإنسانيّة هو الشّعور بالنّقص لا الشّعور بعقدة أوديب.

- كارل غوستاف يونغ (KARL GUSTAVE JUNG) (توفّي عام 1961) جاء بنظريّة **اللاّوعي الجمعيّ** الذي يعبّر عن نفسه بواسطة معطيات أصليّة (Archétypes) كونيّة نجدها في الأساطير والقصص والأحلام وتهمّ قضايا الوجود الإنسانيّ. وتشكّل هذه المعطيات الأصليّة البنيان الذّهنيّ القاعديّ للإنسان. ويوجد معطيان أصليّان رئيسيّان هما: «**الآنيما**» (Anima) (المبدأ النّسائيّ) و«**الآنيموس**» (Animus) (المبدأ الذّكوريّ) وهما مبدآن كونيّان.
- وليام رايش (WILHEM REICH) (توفّي عام 1957) قام بالتّوفيق بين الماركسيّة والفرويديّة، واعتبر أنّ صراع الطّبقات والصّراع من أجل التّحرّر الجنسيّ نشاطان يكمّلان بعضها بعضًا، لأنّ المجتمع ككلّ —وليس المحيط العائليّ فقط– هو المسؤول عن الكبت الجنسيّ، ومعالجة الأمراض النّفسيّة لا تتطلّب علاجًا فرديًّا فقط، وإنّما تتطلّب إصلاحًا اجتماعيًّا وهو الأهمّ.
- جاك لاكان: (انظر الفصل الثّامن)

2. مواطن إضافة المؤرّخ الفرويديّ

كانت أهمّ تطبيقات الفرويديّة على الأدب والدّين والفنّ، لكنّ علم التّاريخ أفاد هو الآخر من هذه التّطبيقات، فلطالما اتُّهم هذا العلم بكونه علمًا مفترسًا وامبرياليًّا.

إنّ المؤرّخ الفرويديّ يعتبر أنّ التّاريخ ليس صفحة تُطوى، وإنّما واقع يعود دائمًا إلى الحاضر الذي أقصي عنه «ظاهريًّا»، وكان فرويد يكرّر مثال أب هملت (HAMLET) المقتول الذي يعود دائمًا في شكل شبح ويفرض ما يريد على الابن. إذن، فالماضي والحاضر بالنّسبة إلى المؤرّخ الفرويديّ متداخلان، خلافًا للنّظرة التّقليديّة التي تنظر إلى الماضي والحاضر وكأنّهما فترتان متعاقبتان.

وقد أبدع المؤرّخ الفرويديّ أحيانًا في كتابة السِّيَر (Biographie) أو ما يسمّى بالتّاريخ النّفسيّ (Psycho-histoire) الذي ازدهر خاصّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة بعد الحرب العالميّة الثّانية. وقد اهتمّ المؤرّخ الفرويديّ بالزّعماء الدّكتاتوريّين (مثل هتلر) أو المتصوّفين من رجال الدّين (مثل مارتان لوثر).

ومن إضافات المؤرّخ الفرويديّ كذلك ما يتعلّق بالنّفسيّة الجماعيّة: إبراز تجلّيات الأفكار اللاّعقلانيّة واللاّشعوريّة لدى المجموعات البشريّة إبّان الأزمات والأحداث المشهودة مثل طاعون أوروبّا في القرن الرّابع عشر أو «الهلع الكبير» (La Grande peur) في فرنسا قُبَيْل ثورة 1789 أو اندحار ألمانيا في الحرب العالميّة الأولى أو المواجهات العرقيّة الدّامية أو الانتفاضات الكبرى... إلخ.

3. مواطن قصور المؤرّخ الفرويديّ

من مظاهر قصور المؤرّخ الفرويديّ نذكر على سبيل المثال الذي ينأى عن الحصر:

- اعتبار المؤرّخ الفرويديّ وجود طبيعة بشريّة واحدة مهما كانت العصور، وهذا نفي إلى حدّ ما للتّاريخ وللتّغيير. وإذا ما جارينا المؤرّخ الفرويديّ في هذه الفكرة، يصبح لا فرق إذّاك بين شخصيّة الإسكندر المقدونيّ وشخصيّة بونابرت!
- نزوع المؤرّخ الفرويديّ إلى نفي حرّية الفرد وتحويله إلى مجرّد لعبة يوجّهها اللاّوعي. وكان فرويد نفسه غير مرتاح تمامًا عندما تعرّض إلى بعض المسائل التّاريخيّة في كتابه: **موسى والتّوحيد** (1939) (***Moïse et le monothéisme***) ولم يكن واثقًا تمام الوثوق ممّا كتب رغم ثقافته التّاريخيّة الواسعة. وقد قال في آخر حياته إنّه كتب دراساته التّاريخيّة وهو يدخّن غليونه لتمضية الوقت!!.

- عدم التّمييز بين العاديّ والاستثنائيّ لدى الشّخصيّات التي عكف على دراستها المؤرّخ الفرويديّ، واللّبس الحاصل بين مقاييس «العاديّ» ومقاييس «غير العاديّ»؟
- إيلاء الرّغبة الجنسيّة كلّ هذه الأهمّية المحوريّة في سلوك الإنسان. ولقد بيّن الأنتروبولوجيّ مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski) (توفّي عام 1942) أنّ مقولات مثل قتل الأب وكبت الجنس بصفتهما وراء ظهور الحضارة الإنسانيّة ليست معطيات كونيّة وأنّ هناك مجتمعات بدائيّة لا أثر فيها لعقدة «أوديب» بالمرّة.
- انسياق المؤرّخ الفرويديّ إلى تبسيط مسألة العلاقة بين السّيكولوجيا الفرديّة والسّيكولوجيا الجماعيّة، وقد اتّضح أنّ وسائل علم النّفس التّجريبيّ التي تصلح لفهم نفسيّة الفرد لا تصلح دائمًا لفهم نفسيّة الجماعة، رغم أنّ بعض القضايا مثل العنصريّة أو معاداة اليهود قد توحي بأنّ العلاقة بين السّيكولوجيا الفرديّة والسّيكولوجا الجماعيّة واضحة لا شكّ فيها. فلو أخذنا مثال فظائع النّازيّة، فإنّ أوّل ما يتبادر إلى الذّهن هو التّساؤل عن حجم الدّور الذي اضطلعت به نفسيّة هتلر، وحجم الدّور الذي اضطلعت به النّفسيّات الجماعيّة لمختلف مكوّنات المجتمع الألمانيّ آنذاك. لقد كان فرويد حذرًا جدًّا في مسألة العلاقة بين النّفسيّة الفرديّة والنّفسيّة الجماعيّة، وقد تحدّث عن «**الوراثة العتيقة**»، أي عمّا يتدخّل في تشكيل شخصيّة فرد ما بواسطة التّربية التي يتلقّاها، علمًا بأنّ في تلك التّربية رواسب عتيقة موروثة من الماضي. إنّ فكرة فرويد هذه مهمّة لدراسة نفسيّة الفرد دون النّفسيّة الجماعيّة.
- ميل المؤرّخ الفرويديّ إلى تفسير الأحداث التّاريخيّة بالاعتماد على دراسة نفسيّة الزّعماء قوّاد تلك الأحداث وإهمال بقيّة العوامل.
- إهماله الحياة العادية اليوميّة والتّركيز فقط على دراسة الأبطال والنّوابغ والشّخصيّات المشهورة والرّوائع الأدبيّة والفنّيّة.

- تحوّل مقولات الفرويديّة (عقدة أوديب، النّرجسيّة، الاستيهام، الكبت، اللّيبيدو...) لدى المؤرّخ الفرويديّ أحيانًا إلى نوع من البلاغة لا غير، ووسيلة لتغطية عجزه عن إيجاد تفسيرات معقولة لأحداث تاريخيّة معيّنة.
- سقوط المؤرّخ الفرويديّ في نظرة عتيقة للمرأة، ومبالغته في الاعتداد بالرّجل وبالفحولة الرّجوليّة. وهذه هي التّهمة التي وجّهها للفرويديّة المؤرّخون الموالون للحركة النّسويّة (Féministe) في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. فالمعروف بالنّسبة إلى فرويد، أنّ البنت الصّغيرة تشعر بنقص كبير عندما تكتشف الفرق بين أعضائها التّناسليّة والأعضاء التّناسليّة للولد، الأمر الذي يؤثّر سلبًا في شخصيّتها ويؤدّي بها إلى السّقوط في العيوب التّالية:
  - الشّعور بالغيرة أكثر ممّا يشعر بها الرّجل.
  - التّباهي بجسدها وتجميله وصقله أو الانزواء والخجل والحياء، وكلّ ذلك بهدف إخفاء غياب العضو التّناسليّ الذّكوريّ. وولادة طفل ذكر عندما تتزوّج يجلب لها سعادة كبرى لأنّها تحصل بتلك الطّريقة على ذلك العضو التّناسليّ الذي طالما حَلُمَت به. فالمرأة عند فرويد بهذا المعنى تمثّل رجلاً فاشلاً.

  وبناء على هذا آخذ الأمريكيّون الذي عكفوا على دراسة التّاريخ من وجهة نظر نسائيّة فرويد على خلطه بين البيولوجيا والثّقافة.

ختامًا لهذا الفصل، يمكن القول إنّ علم التّاريخ استفاد كثيرًا من الشّعار الذي رفعته الفرويديّة، وهو أنّ العقل ليس وحده المحدّد لسلوك الإنسان وإنّما يتحدّد كذلك باللاّوعي أيضًا. وتبقى الفرويديّة –رغم تناقص أتباعها بداية من سبعينات القرن العشرين– مغامرة فكريّة وعلمًا مفتوحًا وكنزًا من الأفكار الحدْسيّة المحفزة. وقد مكّنتنا من فهم بعض جوانب حياتنا ونفسيّاتنا. وموطن قوّتها الرّئيسيّ أنّها لم تدّع أبدًا الإتيان بحقائق نهائيّة.

الفصل الحادي عشر

فيلسوف التّاريخ

فيلسوف التّاريخ **غائيّ** الاتّجاه (Téléologique) يعتبر أنّ للتّاريخ غاية يسير نحوها أحبَّ البشر أم كرهوا. وكانت لكلّ الشّعوب منذ فجر التّاريخ مفاهيم ضمنيّة أو بارزة للزّمن تعكس فلسفات معيّنة للتّاريخ. لنتذكّر حوار «**فيدون**» (Phédon) الأفلاطونيّ:

- يوجد نظام في الكون.
- كلّ شيء منظّم من أجل أن تكون النّتائج أفضل فأفضل.
- توجد قوّة ذكيّة وقائدة تطبّق هذه النّظريّة على الكون.
- الأفضل موجود دائمًا على المستوى الفكريّ وليس على المستوى المادّيّ.
- الموجودات لذاتها ثلاث: الحقّ والخير والجمال.

أمّا الفلسفات التي تنفي عن التّاريخ أيّ معنى، فهي محدودة جدًّا ولم تظهر إلاّ في القرن العشرين. وشهدت فلسفات التّاريخ أوجها في القرن التّاسع عشر. ورغم أنّها شهدت تراجعًا ملحوظًا في القرن العشرين، إلاّ أنّها لم تختف تمامًا.

1. أهمّ الفلسفات في عصر النّهضة: تعايش القديم والجديد

أ. الرّؤى العتيقة

الزّمن الدّائريّ (Cyclique)

من سمات المجتمعات التّقليديّة ما قبل الرّأسماليّة ندرة الابتكارات التّقنية والتّحوّلات الفكريّة، لذلك لا نعجب من استمرار تعلّق هذه المجتمعات بالمفهوم الدّائريّ للتّاريخ. وكانت مقاربة إنسان هذه المجتمعات المتخلّفة للطّبيعة مقاربة أمبريقيّة (Empirique) تجعله يؤمن بأنّ كلّ الأشياء تتكرّر دائمًا وأبدًا، تمامًا مثل تعاقب اللّيل والنّهار وتعاقب الفصول وتعاقب الأجيال البشريّة، كما أنّه يتصوّر أنّ كلّ شيء يولد، ثمّ ينمو ويتعزّز ثمّ يموت، ثمّ تأتي حياة أخرى بعد الموت وهكذا دواليك، كالأب عندما يفارق الدّنيا يترك من يخلفه، أي يخلق حياة أخرى بعده. فالزّمن مثل العجلة التي تدور وتعود دائمًا إلى نفس النقطة، والتّاريخ يعيد نفسه دائمًا.

لقد كانت هذه المجتمعات تعيش حاضرًا أبديًّا، وهذا الحاضر الأبديّ هو في نفس الوقت ماض أبديّ ومستقبل أبديّ. إلاّ أنّ ما لا بدّ من ملاحظته هو أنّ الماضي كان يحظى لدى هذه المجتمعات التّقليديّة بأهمّية بالغة، فالماضي فترة ذهبيّة وفردوس مفقود، والحاضر فترة انحسار وتراجع، أمّا المستقبل فهو الدّمار والموت. لكن بعد الدّمار والموت تنبثق حياة جديدة وهكذا!

الزّمن الخطّيّ (Linéaire)

تؤمن الأديان التّوحيديّة الكبرى (اليهوديّة، المسيحيّة والإسلام) بأنّ الكون خلقه إله في لحظة معيّنة «كُنْ فَيَكُون»، وهذا الإله القدير هو الذي يتحكّم في مصير الإنسان، فانتصاره في حرب أو انهيار إمبراطوريّة أو اكتشاف علميّ...

كلّها أحداث قرّرها الله سلفًا، وسيأتي يوم يُنهِي فيه الله تاريخ الإنسانيّة، وتكون هذه النّهاية في شكل كارثيّ رهيب، ويحاسب النّاس في يوم القيامة ويُدخل الجنّة الأبديّة البشر الذين عبدوا الله في دنياهم وطبّقوا شرائع أنبيائه وعملوا الصّالحات، أمّا جهنّم فيدخلها البشر الذين أتوا خلاف ما أمرهم به الله.

وركّز المفكّرون الرّومان في العصر الرّومانيّ المتأخّر على فكرة السّقوط والاندثار. وقد ظلّ مثال انهيار روما «المدينة الخالدة» أصرخ مثال على ذلك لدى مفكّري الغرب حتّى القرن التّاسع عشر. وفي القرن السّابع عشر، وهو القرن الذّهبيّ بالنّسبة إلى أسبانيا، راجت في صفوف المفكّرين فكرة أنّ الانحطاط يبدأ بتزامن مع الصّعود والازدهار، لأنّ كثرة النّعيم مؤشّر على قرب السّقوط.

□ **قيامباتيستا فيكو** (GIAMBATTISTA VICO) (توفّي عام 1744)

لقد كانت نظريّة هذا الفيلسوف المؤرّخ الإيطاليّ نظرة **خطّيـــة لولبيّـــة** (en spirale) للتّاريخ **ودائريّة** في نفس الوقت. وقد اقترح أن تكون الثقافة هي هدف المعرفة الإنسانيّة لأنّ الإنسان هو خالق هذه الثقافة. أمّا الطّبيعة، فالله هو الذي خلقها وتبقى لغزًا أبديًا بالنّسبة إلى الإنسان. ولفهم الثقافة، لا بدّ من وضعها في إطارها التّاريخيّ لأنّ الإنسان وبحسب حاجاته ومشاكله يبلور في كلّ عصر أجوبة معيّنة. وانتقل الإنسان عبر تاريخه الطّويل من الحيوانيّة إلى الحضارة، وذلك وفق مسيرة –لا هي خطّيّة ولا هي دوريّة– وإنّما لولبيّة أساسًا. ونظرة فيكو إلى الإنسان نظرة بروميثيّة (نسبة إلى بروميثيوس «PROMETHEE» الذي سرق حسب الأسطورة اليونانيّة نار الخلود من الآلهة وأعطاها للإنسان). يعيش الإنسان حسب فيكو في بداية التّاريخ الدّورة **الإلهيّة** أو عصر الآلهة وهو عصر الطّفولة حيث يسود السّحر والخرافة والشّعوذة، وهو عصر المجتمعات البطريركيّة واكتشاف الإنسان للدّين والزّواج ودفن الموتى. أمّا الدّورة الثّانية فهي الدّورة **البطوليّة**، أو عصر الأبطال وهي كذلك عصر الشّاب حيث تسود الفيوداليّة وتبرز الدّولة وتسيطر الأرستقراطيّة على المجتمع. أمّا العصر الثّالث وهو عصر

الإنسان وهي دورة النّضج وسيطرة العقل وإخضاع الإنسان الطّبيعة لمشيئته وظهور الدّيمقراطيّة والفلسفة والعلم. وفي آخر عصر الإنسان، يحلّ الانحطاط ويعود المجتمع إلى الدّورة الأولى دورة الآلهة ثمّ الدّورة الثّانية دورة الأبطال، وهكذا. لكن رغم وجود هذه الدّورات، فإنّ كلّ دورة لا تعود إلى النّقطة التي انطلقت منها الدّورة المشابهة لها، فكلّ دورة تعلو وتكبر عن سابقاتها، وهذا هو الجديد الذي أتى به فيكو.

هكذا يمكن القول إنّ عصر النّهضة كان عصر تعايش النّظرات العتيقة للزّمن وبداية ظهور نظرة جديدة نسبيًّا للفيلسوف فيكو.

2. فلسفات التّاريخ من عصر «الأنوار» إلى اليوم

أ. القرنان الثّامن عشر والتّاسع عشر

حدثان عظيمان كانا وراء ظهور فلسفات التّاريخ في هذه الفترة هما ثورة 1789 السّياسيّة في فرنسا والثّورة الصّناعيّة القائمة على العلوم والتّكنولوجيا.

فلسفة التّاريخ التي يؤمن بها فلاسفة «الأنوار» فلسفة **خطّيّة تصاعديّة** (Ascendante) أقصت الله وعوّضته بمفاهيم مثل العلّيّة (La causalité) والتّقدّم ووحدة السّيرورة البشريّة. والمجتمعات البشريّة حسب هذه الفلسفة تسير دائمًا إلى الأمام. وهدفها الذي تسعى إليه هو سيادة العقل سيادة مطلقة، وهي خاضعة لتأثير المحيط الطّبيعيّ والاجتماعيّ، والعصر الذّهبيّ لم يكن أبدًا هو الماضي وإنّما هو المستقبل، ونهاية التّاريخ لن تكون في شكل كارثة، وإنّما ستكون تحقيقًا للكمال الإنسانيّ. لقد كان **التّفاؤل الأنتروبولوجيّ** هو السّائد في صفوف هؤلاء الفلاسفة.

□ **إيمانويال كانط** (Emmanuel Kant) (توفّي عام 1804)

نترك جانبًا أجوبة هذا الفيلسوف الشّهيرة عن الأسئلة الثّلاثة التي طرحها: ماذا يمكن للإنسان أن يعرف؟ ماذا يجب عليه أن يفعل؟ وماذا يمكن له أنّ يأمل؟ كما لا داعي للتّوقّف عند «الثّورة الكوبرنيكيّة» التي أحدثها في نقده لنظريّة المعرفة التي كان يؤمن بها كلّ من العقلانيّين والتّجريبيّين. ما يهمّنا هو فلسفته للتّاريخ.

لقد كان كانط يؤمن بمقولة العقل والتّقدّم، لكنّه كان مع ذلك مقتنعًا بأنّه لا يمكننا الإثبات العلميّ بأنّ للتّاريخ غاية، لكن **عمليًّا** لا بدّ أن نقتنع بذلك. ويسلّم كانط بأنّ أفعال الإنسان تصدر عن غرور وأنانيّة وطمع (مقولة «**السّلوك اللاّاجتماعيّ**» (L'insociabilité)، الأمر الذي يجعل الحروب أمرًا لا يمكن تفاديه، والسّلام أمرًا مستحيلاً. إلاّ أنّ كانط يعتقد أنّ هذه الحالة من عدم الاستقرار الأمنيّ هي وسيلة تستخدمها الطّبيعة للحفاظ على المجتمع وتأمين تقدّمه وتوطيد «**سلوكه الاجتماعيّ**» (La sociabilité). وهكذا انتقلت الإنسانيّة بفعل الرّوح العدوانيّة التي يكنّها الإنسان لأخيه الإنسان من طور الحيوانيّة إلى طور الحضارة، لأنّ التّنافس والتّحاسد بين البشر والجشع والتّهالك على امتلاك أكثر ما يمكن من الثّروة والسّلطة، مشاعر طوّرت الطّاقة الإبداعيّة للإنسان ونمّت مواهبه. فالإنسان يريد لنفسه الحرّية المطلقة من كلّ قيد، لكن ضرورة أن يحيا مع الآخرين تحول دون سلوكه سلوك الوحوش، من هنا جاء نشوء النّظام الاجتماعيّ والسّياسيّ وقيام الدّول والحضارات. إذن فالتّناقض بين الفرد والآخر وبين الدّولة والآخر والشّعب والآخر هو سبب كلّ تقدّم اجتماعيّ، فـ«**السّلوك اللاّاجتماعيّ الاجتماعي**» (L'insociable sociabilité) هو حيلة الطّبيعة، وهي أمر جيّد يدفع الإنسان دفعًا نحو الرّقيّ والتّطوّر.

وقد طالب كانط عام 1795 بتأسيس «**جمعيّة للشّعوب**» لتوطيد دعائم السّلم والاستقرار في العالم. وقد انتظرت البشريّة 125 سنة بعد هذا النّداء لكي

تظهر **عصبة الأمم** (1919) ثمّ **منظّمة الأمم المتّحدة** (1945). وطالب كانط كذلك بتسريح أغلب الجيوش وتسخير نفقات التّسلّح للتّربية والصّحّة وغيرها من المرافق والخدمات الاجتماعيّة الأخرى، كما هاجم كانط بشدّة الحركة الاستعماريّة الأوروبّيّة.

لقد حوّل كانط التّشاؤم الأنتروبولوجيّ إلى تفاؤل أخلاقيّ.

□ **فريدريك هيغل** (Friederich Hegel) (توفّي عام 1831)

يعتبره البعض «أرسطو العصور الحديثة»، وفلسفته للتّاريخ هي —إلى جانب الماركسيّة— أشهر فلسفة وهي فلسفة غنيّة ومعقّدة جدًّا. ونحن مطالبون بالإتيان عليها في بعض الفقرات لأنّ حجم هذا الكتاب يتطلّب ذلك.

فما هي أهمّ مقولات فلسفة التّاريخ الهيغليّة؟

- **المقولة الأولى**: الله — **التّاريخ** أو الرّوح المطلق أو العقل المطلق يتحقّق تدريجيًّا في التّاريخ وبواسطة التّاريخ، خلافًا لما تنصّ عليه الأديان التّوحيديّة من أنّ الله مبدأ خارجيّ عن الكون ومتعال عنه. أمّا بالنّسبة إلى هيغل فإنّ الله- التّاريخ مبدأ روحانيّ يتحقّق على مراحل في الكون وفي التّاريخ. إذن يمكن اعتبار هيغل **حلوليًّا** (Panthéiste) أحلَّ الله في الكون على غرار ما يقول به سبينوزا (Spinoza) في القرن السّابع عشر. إنّ الله بالنّسبة إلى هيغل نتيجة ونهاية وهدف، وليس البداية والكمال الموجود خارج الكون والتّاريخ.
- **المقولة الثّانية: التّاريخ عقلانيّ**: التّاريخ في نظر هيغل هو كلّ شيء لأنّه إفراز لمبدأ إلهيّ. وليس التّاريخ فقط هو التّاريخ الحدثيّ، ذلك التّتابع الوقائعيّ الذي يبدو ظاهريًّا فوضويًّا وغير متناغم. إنّ التّاريخ هو ملحمة الرّوح المطلق، وهذا التّاريخ عقلانيّ وخاضع لمبدأ التّقدّم، وكلّ ما وقع حتّى ولو كان شرًّا محضًا، وما سيقع هو عقلانيّ لأنّه ليس ثمّة شيء يقع بمحض الصّدفة. والتّاريخ يتطوّر باتّجاه مجتمع كامل وشفّاف سيكون نهاية التّاريخ.

- **المقولة الثّالثة: حيلة العقل**: يضطلع الرّجال العظام وغير العاديّين بدور عظيم في التّاريخ بتكليف من الرّوح المطلق الذي يلجأ إلى هذه الحيلة لكي يحقّق ذاته. فالإسكندر المقدونيّ أو هتلر لم يحقّقا فقط طموحات شخصيّة أو طموحات شعبيهما، وإنّما كانا مكلّفَيْن -وبدون أن يعيا ذلك- بمهامّ من قِبَل الرّوح المطلق. وبذلك فلعظماء يساهمون في تحقيق مراحل التّطوّر الرّوحيّ الإلهيّ.

ويتمّ تحقيق هذا التّطوّر من خلال تحقّق **الحرّيّة**، والحرّيّة ليست سلطة تعسّفيّة للرّوح المطلق، والتّاريخ الذي هو تواصل بين الرّوح والإنسان هو أيضًا تحقّق تدريجيّ للحرّيّة.

وتتطوّر ملحمة الرّوح المطلق بطريقة **جدليّة** (Dialectique) وليس بطريقة خطّيّة. فالتّاريخ يسير حسب قانون التّناقض (La contradiction)، أي اجتماع الشّيء ونقيضه في كلّ كيان، والشّيء هو الأطروحة (La thèse) ونقيضه هو الأطروحة المضادّة (L'antithèse) والحصيلة (La synthèse) تصبح بدورها أطروحة جديدة وهكذا...

- **المقولة الرّابعة: التّاريخ كلٌّ** (Une totalité): لا يمكن أن يكون لأيّة لحظة تاريخيّة معنى إلاّ إذا أدرجناها في «**الكُلّ**» أي في ملحمة الرّوح ككُلّ، فالتّاريخ إذن وحدة، وكلّ الحضارات والمجتمعات منذ ظهور الإنسان تنتمي إلى تاريخ واحد متّصل الأجزاء.

- **المقولة الخامسة: الدّولة وأهمّيتها القصوى**: ليس للشّخص حسب هيغل قيمة كبرى في التّاريخ إلاّ إذا كان ممثّلاً لروح الشّعب. والتّاريخ هو بالأساس تاريخ الشّعوب لا الأشخاص. فالشّعب الذي يعي بتميّزه يدفع بالرّوح المطلق إلى التّحقّق في الدّولة. والدّولة هي أعلى وحدة بين الشّخص والرّوح المطلق، والشّخص لا يمارس حرّيته إلاّ من خلال الدّولة (الدّستور).

- **المقولة السّادسة: نهاية التّاريخ**: مسيرة الرّوح المطلق هي مسيرة دائمة، وكلّ حضارة أو دولة هي نقطة في تلك المسيرة الطّويلة. وقد قسّم هيغل التّاريخ العالميّ إلى **أربع** أحقاب: في الحقبة الأولى ظهرت الحضارة في الشّرق. وفي هذا الشّرق، وُجِدَ شخصٌ واحد حرٌّ (هو الفرعون على سبيل المثال) أمّا بقيّة النّاس فهم عبيدٌ. وفي الحقبة الثّانية، انتقل مركز الحضارة إلى العالمين الإغريقيّ والرّومانيّ حيث تمتّعت أقلّية فقط من النّاس بالحرّية. أمّا في الحقبة الثّالثة حيث أصبح العالَم المسيحيّ الجرمانيّ (والعالم الإسلاميّ جزء منه) مركز الثّقل الحضاريّ، فقد أصبح كلّ النّاس واعين بالحرّية، لكنّ هذه الحرّية لم تتحوّل إلى واقع نظرًا إلى عدم توفّر بعض الظّروف. أمّا الحقبة الرّابعة والخيرة وهي **نهاية التّاريخ**، فهي المرحلة التي تحقّقت بظهور الدّولة البروسيّة (La Prusse) وعلى رأسها بسمارك (BISMARCK) وهي دولة السّلم والحرّية والعقل والسّعادة للجميع و«نهاية التّاريخ» حسب هيغل.

□ **كارل ماركس** (Karl Marx) (توفّي عام 1883)

لقيت فلسفة التّاريخ الماركسيّة في القرن العشرين رواجًا منقطع النّظير. ويكمن السّبب في تلك الدّعاية النّاجعة التي قامت بها لصالحها الدّول التي تبنّت الماركسيّة مذهبًا وعلى رأسها الاتّحاد السّوفياتيّ منذ 1917. وكنّا تعرّضنا بالتّفصيل للكثير من مبادئ النّظريّة الماركسيّة (انظر الفصل السّابع). أمّا في هذا الفصل فنتوقّف عند النّقاط التي في هذه النّظريّة وتصبّ في اتّجاه فلسفة التّاريخ.

هي فلسفة متفائلة بالتّاريخ وتؤمن بالتّقدّم وبوحدة التّاريخ الإنسانيّ، والتّاريخ من صنع الإنسان وليس من صنع قوّة خارجة عن الإنسان كالله (بالنّسبة إلى الأديان) أو الرّوح المطلق (بالنّسبة إلى هيغل). والبشريّة مرّت في نظرها أوّلاً **بالشّيوعيّة البدائيّة** (نمط الإنتاج البدائيّ) ثمّ بالمرحلة **العبوديّة** (نمط الإنتاج العبوديّ) ثمّ بالمرحلة **الفيوداليّة** (نمط الإنتاج الفيوداليّ) ثمّ بالمرحلة **الرّأسماليّة** (نمط الإنتاج الرّأسماليّ) ثمّ أخيرًا بالمرحلة **الاشتراكيّة** التي ستفضي إلى قيام

مجتمع لن تكون فيه ملكيّة لوسائل الإنتاج ولا طبقات اجتماعيّة ولا دولة ولا استغلال الإنسان لأخيه الإنسان. أي مرحلة **الشّيوعيّة ونهاية التّاريخ**.

ب. القرن العشرون

ضعف بريق فلسفات التّاريخ في القرن العشرين. وأصبحت هذه الفلسفات فلسفات نقديّة. أي تحليلاً للمعرفة التّاريخيّة وشروطها ووسائلها وحدودها ومعوقاتها. وأصبح المؤرّخون يفضّلون القيام بأبحاث محدودة في الزّمان والمكان. لكن بأكثر دقّة وبأكثر قدْر من الموضوعيّة على أن يقوموا بدراسات حول المعنى الشّامل والعميق للتّاريخ الإنسانيّ ككلّ. لكن رغم ذلك ظهر بعض فلاسفة التّاريخ الذين لقيت نظريّاتهم رواجًا لا يستهان به، وظهور هذه الفلسفات راجع إلى الحربين العالميّتن اللّتين زعزعتا القيم السّائدة مثل الحرّية والتّقدّم والعقل وكذلك ظهور أخطار تهدّد البشريّة بالفناء من على سطح الأرض مثل السّلاح النّوويّ والتّلوّث البيئيّ واحترار الطّقس والتّلاعب بالجينات البشريّة والحيوانيّة والاستنساخ البشريّ.

▢ **أوزوالد سبنقلر** (OSWALD SPENGLER) (توفّي عام 1936)

فيلسوف ألمانيّ يمينيّ النّزعة ومناهض لجمهوريّة فايمار (WEIMAR) وللحياة البرلمانيّة. ويبدو أنّ انهيار ألمانيا عام 1918 هو السّبب الرّئيسيّ لتأليفه كتابه الذي ظهر **جزؤه** الأوّل في نوفمبر 1918 **انحدار الغرب: محاولة لرسم مورفولوجيا التّاريخ العالميّ**. دحض سبنقلر فكرة التّاريخ الخطّيّ والتّصاعديّ، وهي الفكرة السّائدة منذ فلاسفة «الأنوار»، وعاد من جديد إلى النّظرة التّشاؤميّة للتّاريخ. عارض فكرة التّقدّم وآمن بالقدريّة (Fatalisme) وبمحدوديّة حرّية الإنسان في صنع مصيره. وليست الحضارة الغربيّة بالنّسبة إليه تواصلاً للحضارات المتوسّطيّة التي قامت في العالَم القديم؛ والوحدات التّاريخيّة الوحيدة الحقيقيّة بالنّسبة إليه هي الثّقافات-الحضارات، وعددها **ثمانية** (المصريّة، بلاد

الرّافدين، الهنديّة، الصّينيّة، الإغريقيّة الرّومانيّة، المكسيكيّة، العربيّة، ثمّ الغربيّة). وهذه الثقافات–الحضارات مختلفة فيما بينها، ولم يوجد أيّ تواصل بينها وليس بإمكانها أن تتفاهم أو تتحاور. ولكلّ حضارة سمة خاصّة بها. فالحضارة الإغريقيّة (حضارة أبولّون Apollon) تجسّد –على المستوى الفنّيّ– التّماثل المحدود ذا الأجزاء المتناسقة، والإغريقيّ يعبّر عن روحه الفنّيّة في الجسم المنعزل السّاكن، تمامًا مثلما يعبّر عن نفسه سياسيًّا بطريقة محدودة أيضًا الدّولة–المدينة (La cité-État) ذات المساحة والسّكّان المحدودي العدد. وتصوّر الإغريقيّ للمكان تصوّر إقليديّ (Euclidien) أي مسطّح محدود. أمّا الحضارة العربيّة الفارسيّة، فيعتبرها سبنقلر حضارة سحر حيث يشعر الفرد بوجوده الرّوحيّ باعتباره جزءًا من روح كبرى، ويتجاوز المسلم ما هو محسوس إلى ما هو مجرّد، فاللّه منزّه عن التّجسيم، وقد تجنّب المسلم التّجسيم في ميدان الفنّ، فانكبّ على الخطّ وتفنّن فيه. أمّا سياسيًّا وفكريًّا، فآمن المسلم بالإجماع.

أمّا الحضارة الغربيّة، فروحُها هي الرّوح الفاوستيّة (نسبة إلى فاوست FAUST) المستعدّة لكلّ التّضحيّات في سبيل إشباع رغبتها الجامحة في اللّذّة والمعرفة. وتتجلّى هذه الرّوح في الكاتدرائيّات القوطيّة وفي حساب اللاّمتناهي. أمّا فنّيًّا، فقد عبّر الإنسان الغربيّ عن نفسه بلغة روحيّة متحرّكة في موسيقى باخ (BACH)، كما عبّر عن اللاّنهائيّ عن طريق ممارسته للاستعمار العالميّ واختراعه للهاتف وللمذياع اللّذين تغلّب بهما على المكان المحدود، وإرسائه لاقتصاد عالميّ، وهكذا يكون الامتداد واللاّنهائيّ هو القيمة العليا بالنّسبة إلى الإنسان الغربيّ.

وتمرّ كلّ الثقافات–الحضارات حسب سبنقلر بنفس الحِقَب. فكلّ حضارة –ثقافة تمتلك دورة حياتيّة مثل الإنسان، وكلّ مظاهر الحضارة مرتبطة فيما بينها ارتباطًا وثيقًا. وتبدأ كلّ حضارة–ثقافة بصفتها مجتمعًا فلاحيًّا بطوليًّا يعبّر عن نفسه بواسطة الملحمة (مثل ملحمة قلقامش). وفي مرحلة لاحقة، تسيطر الأرستقراطيّات على الحكم ويظهر الفنّان الفرديّ. أمّا في المرحلة الخريفيّة من

تاريخ الحضارة–الثقافة، فتظهر الأنظمة الملكيّة المركزيّة التي تفرض سيطرتها على التّجارة ويسود السّلطة الفكريّة نوع من الرّيبيّة المستنيرة، وأخيرًا يأتي الشّتاء، فتظهر المدن العملاقة وحكّامها القاهرون وفنّها الغامض وحروبها المدمّرة، والشّتاء هو العصر التي تعيشه البشريّة الآن.

□ **أرْنُولد جوزيف توينبي** (ARNOLD JOSEPH TOYNBEE) (توفّي عام 1955)

ألّف هذا المؤرّخ البريطانيّ كتابًا ضخمًا (12 جزءًا ظهرت تباعًا بين 1934 و1955) عنوانه: **دراسة في التّاريخ**.

لقد تبيّن لتوينبي وجود 31 حضارة مختلفة بعضها عن بعض. وأكّد توينبي التّلاقح والتّداخل والتّأثير المتبادل بين هذه الحضارات. لكن رغم ذلك، فكلّ حضارة أو ثقافة تشكّل «كُلًّا» وبروزها يكون جوابًا عن **تحدّيات** معيّنة يرفعها أفراد أو أقلّيات داخل هذه المجتمعات في لحظات معيّنة. لذلك فإنّ تواصل الحضارات أو انهيارها في فترة شبابها رهين دور الأفراد وخاصّة منهم السّياسيّين والعسكريّين، فإن استجابوا للتّحدّي، تطوّرت الحضارة، وإن أخفقوا أخفقت حضارتهم وذهبت ريحها. ويقدّم توينبي مثال البحّارة الأسبان والبرتغاليّين الذي اكتشفوا طرقًا بحريّة جديدة نظرًا إلى احتكار المسلمين لتجارة التّوابل وإلى القرصنة في البحر المتوسّط، فالإرادة السّياسيّة للحكّام الأسبان والبرتغاليّين من ناحية وشجاعة أقلّية من البحّارة الواثقين من علمهم بالجغرافيا البحريّة كانا العامليْن الحاسميْن وراء تلك المغامرة الإنسانيّة الكبرى التي أدّت إلى اكتشاف القارّة الأمريكيّة.

ويبدأ تدهور أيّة حضارة في رأي توينبي عندما تتحوّل النّخب إلى أقلّية مهيمنة، وآنذاك تظهر دولة عالميّة، فتتولّى «بروليتاريا الخارج» (الشّعوب والدّول) شنّ حرب أهليّة ضدّ المركز الإمبراطوريّ، كما أنّ «بروليتاريا الدّاخل» تبدأ هي بدورها في مقارعة النّخب السّياسيّة التي نزداد سياستها محافظة ورجعيّة.

ويعتبر توينبي أنّ الأديان هي آخر مرحلة تصلها الحضارات، وتتيح الأديان لهذه الحضارات التّجدّد والانبعاث.

لقد آمن توينبي —وخلافًا لسبنقلر– بأنّ الحضارة الغربيّة بإمكانها تجنّب مصير الحضارات التي انهارت، وذلك بفضل الدّين والرّوحانيّات.

□ **بيتريم سُورُوكين** (PITRIM SOROKIN) (توفّي عام 1968)

ضمّن هذا العالم الاجتماعيّ الأمريكيّ في كتابه: **الحركيّات الاجتماعيّة والثّقافيّة** (1937–1941) فلسفة للتّاريخ القائلة أنّ كلّ المجتمعات تمرّ بمراحل ثلاث: مرحلة **تكوّن الأفكار** (Idéationnel) حيث سيطرة العقيدة الدّينيّة والرّوحانيّات، ثمّ المرحلة **الشّهوانيّة** (Sensualiste) حيث سيادة القيم الدّنيويّة، ثمّ المرحلة **المثاليّة** (Idéaliste) حيث يكون الجمع بين قيم المرحلة الأولى وقيم المرحلة الثّانية.

□ **صاموئيل هِنتنغتون** (SAMUEL HUNTINGTON)

اعتمد هذا المفكّر الأمريكيّ على نظريّات سبنقلر وتوينبي وبرودال، وذاع صيته في تسعينات القرن العشرين. ويعتبر هنتنغتون في كتاباته (مثل كتاب **صراع الحضارات** الصّادر عام 1996) أنّ الحضارات هي الفضاءات السّياسيّة الكبرى التي يجد فيها الفرد توازنه، وتقوم هذه الحضارات على الدّين أساسًا. وتبعًا لذلك، فإنّ محرّك التّاريخ المعاصر ليس الصّراع الطّبقيّ أو التّنافس بين القوميّات وإنّما العامل الثّقافيّ وخاصّة الدّين. وتتميّز الحضارة الغربيّة في نظره بالتّسامح والإنسانيّة وقبول التّعدّديّة، بينما حضارات بلدان «الجنوب» قائمة على الاستبداد والانغلاق على الماضي والتّمسّك به، رغم أنّ هذا الماضي غير قادر على مدّها بالحلول لمشاكلها الرّاهنة وهي الفقر والبطالة وتدنّي مستوى المعيشة وكثرة الإنجاب والدّكتاتوريّة السّياسيّة والرّشوة...

وليس الاستعمار هو المسؤول حسب هنتنغتون عن تخلّف بلدان «الجنوب» وإنّما المسؤول هو الشّخصيّة الحضاريّة لتلك البلدان، وهي غير قادرة على تبنّي الحضارة الغربيّة حتّى ولو أرادت ذلك (باستثناء اليابان والهند)، وذلك لأنّها في جوهرها معادية للغرب، وهذا العداء كامن في أديانها أو في حركات فكريّة أخرى موجودة لديها.

والعلاقة بين الغرب و«الجنوب» ستكون في المستقبل علاقة صراع لا علاقة تعاون، وينصح هنتنغتون الغرب بعدم التّعاون مع بلدان الجنوب وتركها وشأنها (عدم التّدخّل في نزاعاتها المحلّيّة، عدم تصدير التّكنولوجيا إليها...) ويطالب هنتنغتون الغرب بتسخير كلّ جهده لتوحيد نفسه اقتصاديًّا وسياسيًّا وروحيًّا حتّى يحافظ على هيمنته على العالم وتميّزه المتمثّل في مواصفات لا توجد لدى غيره وهي: الإرث الحضاريّ الإغريقيّ الرّومانيّ، والمسيحيّة الغربيّة التي ساهمت في تشكيل هويّة الغرب، العلمانيّة أو الفصل بين ما هو مقدّس وما هو دنيويّ، سيادة القانون، التّعدّديّة الاجتماعيّة، المجتمع المدنيّ، التّمثيل النّيابيّ الدّيمقراطيّ، حقوق الإنسان والفرديّة الخلاّقة.

إنّ نظريّة هنتنغتون هذه شبيهة جدًّا بتلك النّظريّة الرّائجة في العالم العربيّ والقائلة إنّ الصّراع بين العرب والغرب منذ الحروب الصّليبيّة هو صراع بين غرب «مسيحيّ» وشرق «إسلاميّ» ولا دخل فيه للمصالح الاقتصاديّة إلاّ بنسبة قليلة جدًّا.

□ فَرَانسيس فُوكُويَامَا (Francis Fukuyama)

عُرِفَ هذا المفكّر الأمريكيّ بفضل كتابه: **نهاية التّاريخ وخاتم البشر** (1992). ويلاحظ أنّ كلّ الأنظمة السّياسيّة من ملكيّة ونازيّة واشتراكيّة فشلت فشلاً ذريعًا، والنّظام الوحيد الذي استطاع أن يفرض نفسه على كلّ العالم هو الرّأسماليّة والدّيمقراطيّة السّياسيّة. وهذا النّظام هو أفضل ما يمكن أن يخلقه البشر، وهو نهاية التّاريخ. ويرى فوكوياما أنّ كلّ المجتمعات تسير على وتائر

متفاوتة نحو هذا الأنموذج الرّأسماليّ الدّيمقراطيّ، ويمكن لمجتمعات العالم أن تُرسِيَ بينها علاقات تسامح وتعاون وتنتهي بذلك الصّراعات، وعلى بلدان «الجنوب» إذا ما أرادت التّحوّل إلى الأنموذج الرّأسماليّ-الدّيمقراطيّ الاستجابة للشّروط التّالية:

- تطوير البنية الاجتماعيّة في اتّجاه المساواة بين الأفراد والتّقليص من الفوارق الطّبقيّة والطّائفيّة والجهويّة، وإنتاج مفاهيم ذهنيّة لتدعيم هذه الهيكلة الجديدة للبينة الاجتماعيّة.
- خلق مجتمع مدنيّ حركيّ ونشيط بين الدّولة والفرد يستطيع النّاس من خلاله ممارسة حرّياتهم وتطوير إبداعاتهم، والتّخلّي عن فكرة الاعتماد المفرط على الدّولة.
- عدم المبالغة في التّعلّق بالجهويّة القوميّة لأنّ ذلك يعني الانغلاق الحضاريّ والتّعصّب الثقافيّ.
- تفسير النّصوص الدّينيّة القديمة تفسيرًا عصريًّا، والعمل خاصّة على ترسيخ قيم المساواة والعدالة الاجتماعيّة والتّسامح.
- إيمان النّخب الاجتماعيّة والسّياسيّة إيمانًا مخلصًا بالدّيمقراطيّة (حرّية التّعبير، التّداول السّلميّ على السّلطة السّياسيّة، احترام حقوق الإنسان)، وممارسة ذلك حتّى تصبح تلك النّخب قدوةً لعامّة النّاس.

3. مآخذ فيلسوف التّاريخ ومواطن قصوره

يتّسم موقف الكثير من المؤرّخين المحترفين من فلسفات التّاريخ إمّا باللاّمبالاة أو بالرّفض. لكنّهم مع ذلك لا يستنكفون عن استخدام بعض الأفكار والمفاهيم التي وردت في كتابات فلاسفة التّاريخ، فقد استعاروا من فولتير فكرة تحقيب التّاريخ الأوروبّيّ إلى قديم ووسيط وحديث، واستعاروا من قيزو (GUIZOT) فكرة أنّ تاريخ أوروبّا الحديث قام على كاهل الطّبقة الوسطى

(البرجوازيّة)، واستعاروا من هيغل فكرة أنّ التّاريخ هو مسيرة الحرّية، وعن توكفيل (TOCQUEVILLE) فكرة أنّ التّاريخ المعاصر هو مسيرة انتصار الدّيمقراطيّة، وعن كونت (COMTE) فكرة أنّ التّاريخ الحديث هو تاريخ انتصار العلم...

- إنّ أهمّ نقد وقع توجيهه لفلسفات التّاريخ هو وقوعها في مأزق لا حلّ له، فهي من جهة تقول إنّ للتّاريخ غاية مقرّرة سلفًا، ومن ناحية ثانية تقول إنّ الإنسان حرّ في صنع تاريخه، فكيف التّوفيق بين هذين الأمرين المتناقضين؟

- خطورة بعض فلسفات التّاريخ عندما يقع توظيفها سياسيًّا: كم من مذابح وفظائع ارتكبت باسم الشّيوعيّة بدعوى أنّ الغاية (خلق المجتمع الشّيوعيّ الفاضل) تبرّر التّخلّص من كلّ الذين يريدون إيقاف مسيرة التّاريخ أو تعطيله، كما أنّ الحروب في نظر هيغل وقعت لأنّها أمر عقلانيّ وضروريّ لتحقّق الرّوح المطلق.

لقد وقع بعد الحرب العالميّة الثّانية توجيه نقد عنيف لفلسفات التّاريخ وخاصّة للشّيوعيّة والنّازيّة لأنّ هذه الفلسفات اعتُبرت الأساس النّظريّ لما ارتكبته الأنظمة الكلّيانيّة (Totalitaires) من إبادة لملايين البشر. لقد ذهب بعض النّقّاد إلى اتّهام سبنقلر بتعبيد الطّريق للنّازيّة لأنّه مجّد في كتاباته الرّوح البروسّيّة القديمة والنّظام الملكيّ والنّبلاء الإقطاعيّين والنّزعة العسكرتاريّة (Militariste).

- تعلّق فيلسوف التّاريخ بالأحداث الأساسيّة وبالشّخصيّات الكبرى وإدراجها ضمن نسق متناغم، وإهماله أحداث الحياة اليوميّة التي يعتبرها ضمنيًّا عديمة القيمة.

- اعتبر هيغل أنّ الدّولة البروسّيّة هي نهاية التّاريخ وبلوغ السّعادة الإنسانيّة، لكن كيف نبرّر وقوع الحربين العالميّتين والحروب الأهليّة والمجاعات... بعد قيام الدّولة البروسّيّة؟

- أليس الدّافع القوميّ هو العامل الكامن وراء بعض فلسفات التّاريخ؟ ألم يدافع هيغل دفاعًا مستميتًا عن الدّولة البروسّيّة؟ ألم يعتبر أنّ الرّوح المطلق قد عهد للألمان بعد ظهور البروتستانيّة إيصال نعيم الحرّية لكلّ الجنس البشريّ؟
- «نهاية التّاريخ» ألا تعني ضمنيًّا أنّ **نمط الإنتاج الرّأسماليّ** سيظلّ قائمًا إلى الأمد، لكن لا يوجد مؤرّخ واحد يحترم نفسه يمكن أن يصدّق هذه الدّعاية البرجوازيّة.

ختامًا لهذا الفصل، يمكن القول إنّ العالم تحوّل اليوم –بفعل «العولمة الاقتصاديّة الرّأسماليّة– إلى ما يشبه القرية الصّغيرة، وقد أصبح التّاريخ فعلاً **عالميًّا** بفضل ثالث ثورة تقنيّة عظمى عرفتها البشريّة بعد الفلاحة والصّناعة وهي **الإعلاميّة**. ورغم أنّ التّاريخ أصبح عالميًّا، إلاّ أنّ الفكرة السّائدة هي رفض أيّ فلسفة للتّاريخ، فالتّاريخ في نظر الكثير من المفكّرين تتابع فوضويّ لأحداث جاءت بها الصّدفة، ومقولات مثل العِلّيّة والتّقدّم والحرّية مقولات واهية. وباستثناء العلم والفنّ حيث حقّق التّاريخ تقدّمًا (لكن مفهوم التّقدّم بالنّسبة إلى الفنّ يمثّل إشكالاً) فإنّ الميادين الأخرى (الأخلاق، السّياسة...) تمثّل مزيجًا من التّقدّم والتطوّر ومن الرّكود والتّراجع. لكن هل يمكن أن نتصوّر أن يقتنع الجميع بفكرة أنّ التّاريخ لا غاية له؟ إنّ التّساؤل عن معنى التّاريخ سيظلّ قائمًا ما دام هناك بشر على وجه البسيطة.

الفصل الثّاني عشر

مؤرّخ اليوم

لم يعد يوجد اليوم «باراديغم» واحد أو عدد من «الباراديغمات» مسيطر على السّاحة البحثيّة التّاريخيّة في العالم الغربيّ، وإنّما يمكن الحديث عن تشظّي عالم المؤرّخين إلى تيّارات يصعب حصرها، منها ما هو جديد ومنها ما هو قديم وقع تجديده، ولا نبالغ إذا نعتنا المرحلة الرّاهنة بالانفجار العظيم (The Big Bang) لعلم التّاريخ.

1. التّحوّلات الكبرى في العالم الغربيّ

لقد ترعرع المؤرّخ الغربيّ اليوم في مناخ اتّسم بتحوّلات كبيرة على كلّ الأصعدة.

- **على المستوى الاقتصاديّ:** بعد انهيار الاتّحاد السّوفياتيّ والمنظومة الاشتراكيّة، أصبح النّمط الإنتاجيّ الرّأسماليّ سيّد العالم بلا منازع، وعمّت اللّيبراليّة واقتصاد السّوق أوروبّا الوسطى والشّرقيّة وروسيا. وأصبحت اقتصاديّات الدّول الغربيّة قائمة على هيمنة «القطاع الثّالث» وعلى الاستعاضة عن نمط التّطوّر «الدّولنيّ» (Étatiste) الكينيزيّ (Keynésien) باللّيبراليّة الجديدة، وتراجعت سياسة التّضبيط (Régulation) واستشرت الخوصصة (Privatisation)، وعادت بورصة القيم إلى المقام الأوّل، وتناقص استعمال النّقود لصالح الشّيكات والأوراق، كما ازدادت أهمّيّة رأس المال الماليّ

(Capital financier) على حساب رأس المال الصّناعيّ، وأصبحت وتيرة تداول رأس المال سريعة جدًّا، كما احتدّت وتيرة العمل ووقع تعويض طرق العمل الفورديّة (Fordiste) بطرق جديدة تعتمد على الإنتاج المحدود والمرونة في استعمال المهارات والمواقع ضمن شبكات العمل، وأصبح العمّال مسؤولين عن مهامّ متعدّدة لا عن مهمّة واحدة. كما أصبح التّركيز على توفير الخدمات الاستهلاكيّة التي تُستهلك بسرعة، وهو ما يتطلّب تغيير «الموضات» في أسرع وقت ممكن بفضل وسائل الإعلام.

- **وعلى المستوى العلميّ والتّقنيّ**: أصبح العصر عصرَ «المعلوماتيّة»: عصر ثورة تكنولوجيّات الإعلام مثل الحاسوب والهاتف المحمول والأنترنيت والفاكس... إلخ. الأمر الذي أدّى إلى تحوّل العالم إلى ما يشبه القرية الصّغيرة. لكنّ التّطوّر العلميّ والتّقنيّ أصبح يحمل مخاطر مهولة. فالانفجار النّوويّ بتشارنوبيل (أوكرانيا السّوفياتيّة) (1987) كان صدمة مرعبة جدًّا بالنّسبة إلى العالم أجمع، كما أنّ اكتشاف ثقب بطبقة الأوزون، والإتلاف المتواصل لغابات الأمازون، والتّلاعب بالجينات، والاستنساخ البشريّ: كلّها أشياء تجعل الكثيرين ينظرون إلى المستقبل بعين متشائمة.

- **أمّا على المستوى الاجتماعيّ**: فيتّسم الوضع بتهرّم السّكّان، وتضخّم صفوف الطّبقات الوسطى، وتضاؤل التّناقضات التّقليديّة الإتنيّة والدّينيّة، وتجانس نمط الحياة، وخُفُوت الصّراعات حول العمل أو حول شرعيّة المؤسّسات السّياسيّة، وبروز التّوتّرات بين العمّال الأجراء وأنظمة الضّمان الاجتماعيّ أو بين خطط التّنمية الاقتصاديّة وحماية الطّبيعة، واستفحال المحاجّة حول دور الرّجل والمرأة، وتزايد البطالة والإقصاء وتفاقم مشكل السّكن في المدن الكبرى خاصّة مع ازدياد نسبة التّحضّر (Urbanisation).

- **أمّا على المستوى السّياسيّ**: انهار عالم «يالطا» بعد سقوط جدار برلين وانهيار المعسكر الاشتراكيّ وانفراد الولايات المتّحدة الأمريكيّة بالسّيطرة على العالم وبدون أيّ منازع جدّيّ لها. ومع انهيار الشّيوعيّة في معقلها الرّئيسيّ، تقلّص

الاختلاف بين أحزاب اليسار وأحزاب اليمين في العالم الغربي (الأمر الذي جعل البعض يتحدّث عن نهاية الإيديولوجيّات) ونفر الكثير من النّاس من السّياسة، وتقلّص عدد المنتمين للنّقابات، وارتفع عدد المتنعين عن المشاركة في الانتخابات، واضمحلّت سلطة الدّول وأصبح الاتّجاه هو اللاّمركزيّة، وتقلّص الدّولة-القوميّة (L'État-nation)، والنّزوع إلى بناء كيانات سياسيّة كبيرة مثل الوحدة الأوروبّيّة.

- **أمّا على المستوى الثقافيّ**: فإنّ اللاّفت للانتباه هو «الأمركة» الثّقافيّة للعالم الغربيّ، (موسيقى الرّوك آندرول، علكة الشّوينقوم، شراب الكوكاكولا، الأفلام الهوليوديّة، سروال الدّجين...)، كما لوحظ تقلّص الفجوة بين الثقافة العالمة وثقافة الشّعب، وتضاؤل سلطة الأولياء والمدرّسين وممثّلي الدّولة، وتآكل الأديان المسيحيّة لصالح أديان أخرى مثل الإسلام أو البوذيّة، وظهور أقلّيات من الخوارج المنغلقين على أنفسهم (Les sectes). وأصبح الشّكّ سمة سائدة، إذ زعزعت الحربان العالميّتان والفظائع التي ارتكبتها النّازيّة والسّتالينيّة، وكذلك الحركات الاحتجاجيّة التي قامت في أواخر ستّينات القرن العشرين القيمَ السّائدة مثل تفوّق الثّقافة الغربيّة والطّبيعة الإيجابيّة للنّموّ الاقتصاديّ والإيمان الأعمى بالعقل وبالعلم وبالتّقدّم وبالسّعادة. ولم يعد الإيمان بماض مشترك أمرًا مقبولاً لدى الجميع، وإنّما أصبحت كلّ أقلّية سكّانيّة تحاول إعادة كتابة التّاريخ من وجهة نظرها (السّود في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، السّكّان الأصليّون في أستراليا، النّساء في الولايات المتّحدة الأمريكيّة...).

2. إيديولوجيّة «ما بعد الحداثة» (La post-modernité)

إنّ أغلب تيّارات علم التّاريخ اليوم في العالم الغربيّ هي إفراز مباشر أو غير مباشر لإيديولوجيّة «ما بعد الحداثة» التي انتشرت بداية من سبعينات القرن العشرين.

ظهرت عبارة «ما بعد الحداثة» منذ السّتّينات في أوساط نقّاد الأدب الأمريكيّين. لكن بداية من السّبعينات وخاصّة في الثّمانينات، أصبحت بمثابة «البراديغم» الذي عمّ العلوم الاجتماعيّة خاصّة في البلدان الأنقلوسكسونيّة. لقد نظّر لهذه الإيديولوجيّة المناهضة للحداثة جمع من الفلاسفة وخاصّة منهم الفرنسيّين مثل جاك دريدا وجان فرنسوا ليوتار وميشال فوكو وجيل دولوز...

لقد أصدر الفيلسوف الفرنسيّ جان فرانسوا ليوتار (JEAN FRANÇOIS LYOTARD) عام 1979 كتابًا بعنوان «**منزلة ما بعد الحداثة**» (La condition Post-moderne) أكّد فيه أنّ إنسان ما بعد الحداثة خاب ظنّه في «الرّوايات الكبرى» (Les métarécits) وهي مقولات «عصر الأنوار»، أي مقولات الحداثة، ذلك المجهود المتواصل للتّخلّص من التّقاليد البالية والمراتبيّات الظّالمة والمعتقدات الظّلاميّة، والاعتقاد في قيم التّقدّم والمعرفة والتّقنية وأنسنة العلاقات الاجتماعيّة وعقلنة العمل الإنسانيّ وجعل الاقتصاد في خدمة الإنسان لا العكس.

لقد تصدّعت هذه القيم الحداثيّة بفعل الحربين العالميّتن وفظائع الأنظمة الفاشية والسّتالينيّة. ولم يعد الإنسان يثق بالعلم والإيديولوجيّات السّياسيّة لأنّها لم تعد تملك ما تقدّم للبشريّة. وعليه أن يتكيّف مع الواقع الذي يعيشه وهو واقع التّقنيات والعلوم، لكن بدون أن تركبه أوهام حول إمكانيّة تحسّن نوعيّة حياته. وعليه أن يقبل بالغيريّة (Altérité) وبالاختلاف بين الثّقافات، ويتخلّى نهائيًّا عن فكرة إمكانيّة خلق ثقافة عالميّة لأنّه لا وجود لمقاييس يقبلها الجميع حول معنى الخير والحقّ والجمال. لقد أصبحت المجتمعات الغربيّة في نظر فلاسفة «ما بعد الحداثة» "**خاوية على مستوى الوعي بالتّاريخ**" (Déhistoricisées) نظرًا إلى فشل الحركات الجماعيّة وإلى تشظّي فكرة التّقدّم. فميشيل مافيزولي (MICHEL MAFFESOLI) في كتابه «**عالم القبائل**» (1991) أثبت أنّ الأواصر الجماعيّة أصبحت تحتلّ تدريجيًّا مكان الأواصر العِقديّة (Liens contractuels) على أنّ هذه الأواصر الجماعيّة لا تعني نكوصًا إلى الماضي، وإنّما انخراط الإنسان في مجموعات قائمة على وحدة الأهواء والأذواق والانفعالات، أي انخراطه في

شبكات **افتراضيّة** (Virtuels) من صنع الوسائل التّلفزيّة، وعالَم القبائل هذا هو عالَم لا ينتمي فيه الإنسان إلى مجموعة واحدة وإنّما إلى مجموعات متعدّدة. وهذا لا يمثّل ظاهرة سلبيّة في نظر مافيزولي لأنّه دليل على ازدياد حرّة الإنسان خاصّة وقد تخلّص من عبء فكرة التّقدّم العالميّ.

3. التيّارات في علم التّاريخ

أ. تيّار الميكرو-تاريخ الإيطاليّ والألمانيّ

انطلق تيّار الميكرو-تاريخ (Microstoria) من إيطاليا بداية من سبعينات القرن العشرين، وانتشر في بقيّة العالَم الغربيّ. ولا بدّ من التّذكير هنا بأنّ التّاريخ الاجتماعيّ ظلّ مهمّشًا في إيطاليا خلافًا لما هو عليه الحال في فرنسا والعالَم الأنقلو-سكسونيّ.

لقد تخلّى أتباع الميكرو-تاريخ عن دراسة الهياكل العائليّة والرّمزيّة... ووضعوا في المقام الأوّل التّجربة المعيشة لصغار النّاس وبسطائهم، (Small is beautiful)، كما يقول المثل الإنقليزيّ. وهم يقرؤون الممارسات الاجتماعيّة والثّقافيّة من خلال الاستراتيجيّات الفرديّة للفاعلين الاجتماعيّين (انظر على سبيل المثال دراسة المؤرّخ الإيطاليّ كارلو قينسبورغ (Carlo Ginsburg): **الجبنة والدّيدان: عالم طحّان حبوب من القرن السّادس عشر** (1976).

لقد تخصّص أتباع الميكرو-تاريخ الإيطاليّين في التّاريخ الحديث، أي في الفترة بين 1792 و1789 حسب التّحقيب المعمول به في العالَم الغربيّ.

لقد عُرفت السّاحة الثّقافيّة الإيطاليّة بالصّراع الحادّ بين أفكار الفيلسوف المثاليّ كروتشي (Croce) والفيلسوف والسّياسيّ الماركسيّ أنطونيو غرامشي. وقد أفرز هذا الصّراع دراسات كثيرة عن تاريخ الأحزاب والزّعماء السّياسيّين، وهي دراسات ذات طابع ملتزم ونضاليّ. إلاّ أنّ الأمر بدأ يتغيّر بداية من السّتّينات

وخاصّة من السّبعينات مع تصنيع الشّمال الإيطاليّ، إذ برز جيل جديد من المؤرّخين الماركسيّين الذين بدؤوا في نقد ما كان يُكتَب آنذاك من دراسات تاريخيّة في إيطاليا. وقد طالب بعضهم بترك الجماهير والطّبقات الاجتماعيّة جانبًا والاهتمام بالفرد، وأصبح المطلوب الالتصاق بجماهير الشّعب وإبراز الحقائق التي غيّبتها لمدّة طويلة الأحزاب والنّقابات لأسباب كثيرة. لا ننسى هنا خيبة أمل الشّباب الماركسيّ من أحزاب اليسار التّقليديّ وتعاطفه مع حركات أقصى اليسار التي مارست العنف المسلّح في إيطاليا ضدّ رموز السّلطة (مثل الألوية الحمراء).

أمّا الصّيغة الألمانيّة للميكر-تاريخ الإيطاليّ، فهي تيّار التّاريخ اليوميّ للمغيّبين وبسطاء النّاس ويطلق عليه اسم «Alltag sgeschichte». ومعقل هذا التّيّار التّاريخيّ هو معهد قوتنقان (GÖTTINGEN) ومجموعة ماكس بلانك (MAX PLANCK).

ركّز المؤرّخون الألمان لا على التّاريخ الحديث -مثل نظرائهم الإيطاليّين- وإنّما على التّاريخ المعاصر، ومردّ ذلك إلى انشغال السّاحة السّياسيّة والثّقافيّة في ألمانيا بالحوار السّاخن حول النّازيّة والمسؤولين عنها.

والذي يلاحظ لدى المؤرّخين الألمان هو التّأثّر الواضح بعالم الاجتماع الألمانيّ ماكس فيبر. وقد قام بعضهم بدراسات مُقارَنَة على قدر كبير من الأهمّية.

وتفرّع عن تيّار التّاريخ اليوميّ لبسطاء النّاس تيّار آخر هو تاريخ المفاهيم السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة القائمة في ألمانيا، ويسمّى «Begriffsgeschichte». وسواء تعلّق الأمر بالتّاريخ الاجتماعيّ لعامّة النّاس أو بتاريخ المفاهيم، فإنّ الظّاهرة البارزة هي اعتماد المؤرّخين على جهاز من المفاهيم المستمدّة من الفلسفة ومن علم الاجتماع. ولا بدّ من التّذكير هنا بأنّ المؤرّخين الألمان تخلّوا عن **التّاريخانيّة** التي هيمنت على علم التّاريخ في بلدهم منذ أواخر القرن التّاسع عشر وحتّى أواسط القرن العشرين، وكثيرون يحمّلون هذه النّظريّة

مسؤوليّة في وصول هتلر إلى الحكم نظرًا إلى طابعها المثاليّ ورؤيتها النّسبيّة للتّاريخ.

ويشترك التّيّاران التّاريخيّان الجديدان في:

- التّعاون الوثيق بين المؤرّخين المحترفين والمؤرّخين الهواة، ودخول المؤرّخين في ميادين السّياسة والسّينما والأدب. وقد شارك الكثير منهم في عمليّات نضاليّة مشهودة من أجل «مواقع الذّاكرة»: تنظيم مظاهرات في الشّوارع أو ترويج عرائض لتغيير اسم شارع أو معارضة مشروع متحف... إلخ.
- اعتبار الإطار المحلّيّ الضّيّق (القرية، الحيّ، الجهة) هي الإطار المكانيّ الأمثل، والاقتناع بأنّ كلّ ما يأتي من فوق (المؤسّسات، النّظريّات...) يمثّل عائقًا أمام فهم ما يجري في العالم السّفليّ: عالَم عامّة النّاس.
- الإيمان بأنّ للفرد هامشًا كبيرًا من الحرّية وأنّ سلوكه ليس فقط رهين الهياكل غير المرئيّة.
- إعادة الاعتبار للّغة الأدبيّة وللجنس الرّوائيّ، والعزوف عن استعمال اللّغة العلميّة الصّعبة والمستعصية على الفهم.

إنّ هذا القاسم المشترك بين أنصار التّيّارين التّاريخيّين لا يعني أنّهم ينتمون إلى مدرسة فكريّة أو فلسفيّة واحدة. فهم ينسبون أنفسهم إلى عدّة نظريّات ومدارس مثل الأنتروبولوجيا التّاريخيّة والبنيويّة والتّاريخ الشّفويّ... إلخ.

ب. «المنعطف اللّغويّ» الأمريكيّ (The linguistic turn)

ظهر هذا الاتّجاه في الولايات المتّحدة الأمريكيّة في السّبعينات، وانتشر في بريطانيا وألمانيا... وهذا التّيّار متأثّر بإيديولوجيّة ما بعد الحداثة ونظريّة التّفكيك (La déconstruction) لجاك داريدا (Jaques Derrida). والتّفكيك هو ذلك

العمل النّقديّ الذي يتيح إعادة قراءة النّصوص واستخراج كنوزها الخفيّة التي وقع إقصاؤها بفعل القراءة الوحيدة الجانب التي فرضها تفكيرٌ عقلانيٌّ معيّن.

ويؤكّد أصحاب تيّار المنعطف اللّغويّ أهمّية اللّغة في علم التّاريخ، ويطالبون المؤرّخ بالاهتمام باللّغة وبالخطاب وبالنّصّ لأنّه يشتغل بوثائق مكتوبة أي بخطاب معيّن. وقد ذهب بعض هؤلاء المؤرّخين إلى حدّ القول إنّ التّاريخ ليس في نهاية المطاف خطابًا علميًّا وإنّما هو نوع أدبيّ لا غير.

ولا تمثّل الفكرة التي تؤكّد أهمّية اللّغة أمرًا جديدًا، وقد بيّن علماء الأنتروبولوجيا منذ زمن طويل أنّ زعماء الحركات الوطنيّة في المستعمرات ناضلوا ضدّ الاستعمار بالاعتماد على مقولات مستمدّة من تصوّرات الدّوائر الاستعماريّة للتّاريخ مثل الدّولة القوميّة والسّيادة الوطنيّة وحقوق الإنسان... إلاّ أنّ الجديد الذي أتى به مؤرّخو «**المنعطف اللّغويّ**» هو نفي صفة مؤرّخ عن كلّ باحث لا يهتمّ باللّغة. وقد آخذهم كثيرون على مغالاتهم في التّعامل مع اللّغة، إذ لا ننسى أنّ أغلب أنصار «المنعطف اللّغويّ» يعتبرون أنّ بلوغ الحقيقة لا يمكن أن يحصل إلاّ عن طريق اللّغة واللّغة فقط.

ج. التّاريخ الاجتماعيّ البريطانيّ

أقطاب هذا التّيّار مورّخون ماركسيّون مجدّدون مثل إيريك هوبز باوم (ERIC HOBS BAUM) وأدوارد تومبسون (EDWARD THOMPSON).

لقد خصّص تومبسون دراسة عن **تشكّل الطّبقة العاملة الإنقليزيّة** (1963) (***The making of the English working class***). وكانت اهتماماته المنهجيّة هي تحديد ماهية الطّبقة الاجتماعيّة وكيفيّة تبلور الوعي الطّبقيّ. وقد وجّه نقدًا حادًّا للتّاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ الكمّيّ الذي تبنّته في فترة ما مجلّة «**الحوليّات**» الفرنسيّة كما رأينا ذلك سابقًا. كما عاب على التّاريخ «البنيويّ» عدم الاهتمام بالمعنى الذي يحمّله الفاعلون التّاريخيّون لأعمالهم.

لقد ترك تومبسون جانبًا التّاريخ التّقليديّ الذي لا يهتمّ إلاّ بالمنظّمات (الأحزاب، النّقابات، الجمعيّات)، وركّز أبحاثه على «الذين من أسفل»، أي على العمّال «الحقيقيّين من لحم ودم». وقد اعتبـــر هـــذا المؤرّخ التّاريـــخ سيـــرورة ((Processus، وأكّد أنّ النّضال العمّاليّ ضدّ أرباب رأس المال جمع أصنافًا كثيرة من البشر مختلفين بعضهم عن بعض. وقد مكّنت هذه العمليّة التّعبويّة المتواصلة والطّويلة من بلورة هويّة ووحدة طبقيّة عمّالية. لذلك فإنّ المحدّد للهويّة الطّبقيّة هو الممارسات المشتركة لمجموعة من العناصر الاجتماعيّة.

3. الاتّجاهات الأخرى

□ التّاريخ الثّقافيّ

ويشمل الثّقافة العالمة والثقافة الشّعبيّة والمقاربات الدّينيّة والأساطير والمشاعر والمؤسّسات الثّقافيّة والمدرسة والموضة والرّياضة والموسيقى والممارسات الثقافيّة الجماعيّة (الذّاكرة، الدّين، الهويّات الاجتماعيّة...) ومن الإشكاليّات المطروحة: مدى استقلال الذّهنيّ عن الاقتصاد والسّياسة؟ الإسلام في العالم الغربيّ وعلاقته بما تسمّيه الدّوائر الرّسميّة الحاكمة بالإرهاب الدّوليّ، خاصّة بعد تزايد عدد المسلمين هناك وجنوح بعضهم إلى ممارسة العنف ضدّ رموز الإمبرياليّة والصّهيونيّة.

□ التّاريخ السّياسيّ

عاد المؤرّخون إلى دراسة التّاريخ السّياسيّ، لكن من موقع جديد مخالف للموقع الذي تعامل منه المؤرّخون الوضعيّون مع هذا الصّنف من التّاريخ. ويعتقد بعض المؤرّخين أنّ إهمال المؤرّخين للتّاريخ السّياسيّ من الأسباب التي سهّلت على النّازيّة والسّتالينيّة ارتكاب الفظائع التي ارتكبتها.

والمواضيع التي انكبّ على دراستها المؤرّخون السّياسيّون الجدد كثيرة، نذكر منها النّازيّة والمذابح التي ذهب ضحيّتها اليهود إبّان الحرب العالميّة الثّانية وانهيار المعسكر الاشتراكيّ، وتفتّت الفدراليّة اليوغسلافيّة، والحروب الأهليّة الإفريقيّة...

☐ التّاريخ المباشر

منذ الثّمانينات من القرن العشرين، أصبح الاهتمام بالرّاهن بمثابة الضّرورة بالنّسبة إلى الكثير من المؤرّخين، فالهزّات السّياسيّة الكبرى التي عصفت بالعالم (انهيار الاتّحاد السّوفياتيّ، انفجار يوغسلافيا، تفاقم «الإرهاب» الدّوليّ...) أحدثت طلبًا شديدًا للدّراسات التّحليليّة، إلاّ أنّ المشكلة هي طبيعة هذا النّوع من التّاريخ: هل هو تاريخ الزّمن الحاضر؟ أم التّاريخ الرّاهن (Instantané) أم التّاريخ المباشر؟ أم هو مجرّد نشاط صحفيّ لا غير؟...

☐ إعادة الاعتبار للفرد

انتاب فريقًا من المؤرّخين الشّعورُ بأنّ المجموعة التهمت الفرد على مستوى الدّراسات التّاريخيّة. لذلك اتّجهوا نحو دراسة الحياة الخاصّة والعائلة، وأصبحت السِّيَر (Biographie) «موضة» لها قرّاء كثيرون، والأمثلة كثيرة مثل دراسة **غليوم الماريشال** للمؤرّخ الفرنسيّ جورج دوبي (1984) أو **القدّيس لويز** لمواطنه جاك لوقوف (1996). إنّ هدف المؤرّخين المهتمّين بدور الفرد في التّاريخ هو فهم المجتمع من خلال الفرد.

☐ عودة الأبيستيمولوجيا

عاد بعض المؤرّخين والمفكّرين من جديد لطرح القضايا المتعلّقة بماهية علم التّاريخ، والتي ذكرناها في الفصل الأوّل من هذا الكتاب: هل التّاريخ علم أم لا؟ وما هي فائدته؟...إلخ.

وقد ظهرت دراسات مهمّة عديدة مثل دراسة المؤرّخ الفرنسيّ ميشال دي سارتو (MICHEL DE CERTEAU) **كتابة التّاريخ** (1975) أو دراسة الفيلسوف الفرنسيّ جاك رانسيار (JACQUES RANCIERE) **كلمات التّاريخ: محاولة في شعريّة المعرفة** (1992). ومن المقاربات المحفزة في هذا المجال، ما جاء في بعض كتابات الفيلسوف الفرنسيّ بول ريكور (PAUL RICŒUR) وهو الفيلسوف البروتستانيّ المتأثّر بالوجوديّة وبالبنيويّة وبالفينومينولوجيا والذي ارتبط اسمه بالاتّجاه «الهرمنطيقيّ». لقد أعلن ريكور في كتابه **التّاريخ والحقيقة** (1955) أنّ علم التّاريخ هدفه التّفسير وليس إعادة الحياة للماضي، ولا يطمح إلى الإلمام الشّامل بالماضي، والمؤرّخ ذاتيّ ينظر إلى الماضي من خلال مصالحه وفضوله وأهوائه، وبما أنّه ذاتيّ فهو ينتمي إلى التّاريخ، والتّاريخ هو حضور الماضي بصفته ماضي الحاضر، وهو أيضًا انتماء البشر في الماضي إلى نفس الإنسانيّة. والتّاريخ هو طريقة من الطّرق التي «يكرّر بها البشر انتماءهم إلى نفس الإنسانيّة، فهو ميدان تواصل الضّمائر (Communication de consciences) وميدان «ما بين الذّاتيّات» (Intersubjectivité). ونقطة ضعف المؤرّخ المتمثّلة في عدم وجود كلّ الماضي في متناوله مباشرة، وفي اكتفائه ببعض مخلّفات ذلك الماضي (أرشيف، آثار عمرانيّة...) لا يعني أنّ التّاريخ لا يمكن أن يكون علمًا، وعلى المؤرّخ أن يطمح إلى الموضوعيّة، لكنّ هذه الموضوعيّة ليست كموضوعيّة الفيزياء أو علم الأحياء لأنّ الموضوعيّات كثيرة بحسب المنهجيّات المتّبعة. إنّ المؤرّخ لا يملك إلاّ أن يكون «ذاتيًّا» (Subjectif)، لكنّ المطلوب منه هو ذاتيّة متماشية مع الموضوعيّة التي تتناسب مع علم التّاريخ، أي **ذاتيّة جيّدة**، والمؤرّخ العارف بصناعته قادر على بلوغ تلك الذّاتيّة الجيّدة وفي استطاعته إعانة القارئ —أي الإنسان بصفة عامّة– على بناء ذاتيّة من نوع راق، أي **ذاتيّة مفكّرة** (Subjectivité de réflexion)، فتتحوّل الأحداث التي يتعرّض لها المؤرّخ إلى مقولات فلسفيّة ضمن خطاب متناغم.

أمّا في ثلاثيّته: **الزّمن والرّواية** (1983–1985) فقد تراجع ريكور عن فكرته السّابقة، وأعلن أنّه يجب التّخلّي عن الطّموح إلى صياغة تاريخ فلسفيّ للعالم، وطرح فكرة أنّ الزّمن لا يصبح إنسانيًّا إلاّ إذا صيغ في شكل سرديّ روائيّ. وينشد المؤرّخ الحقيقة عن طريق **حبك السّيناريو** (Mise en intrigue)، أي اختيار عدد من المعطيات من الماضي وترتيبها وسردها بطريقة تحوّل تلك المعطيات إلى تاريخ. وحبك السّيناريوهات عمليّة موجودة في كلّ أشكال الرّواية سواء كانت قصصًا شعبيّة أو دراسات تاريخيّة أكاديميّة. وإذا كانت الاستعارة تمكّن الإنسان من أن يتصرّف كشاعر، فإنّ حبك السّيناريو يمكّنه من اختراق الزّمن. لقد تصوّر المؤرّخون حسب ريكور أنّه رموا في مزابل التّاريخ بالرّواية بدعوى أنّ المؤرّخ عليه أن يطرح على الماضي مشكلة يحاول الإجابة عنها (L'histoire-problème) أو بدعوى علمويّة كمّيّة تعتبر الحاسوب (L'ordinateur) وسيلة بلوغ الحقيقة التّاريخيّة، إلاّ أنّ الواقع يثبت حسب ريكور أنّ أيّ خطاب عن الزّمن لا يمكن أن يتجنّب الخضوع لقواعد السّرد.

وكانت لريكور قراءة خاصّة لكتاب فرنان برودال، فالمعروف أنّ هذا المؤرّخ الفرنسيّ يحتقر التّاريخ الحدثيّ ويعتبره «حوادث طريق» و«غبار من معطيات ثانويّة جدًّا» ويؤكّد على العكس من ذلك أنّ الأهمّ هو الهياكل ذات الأمد الطّويل، وقد حاول هذا المؤرّخ القطع مع التّاريخ–الرّواية، فاختار في أطروحته: المتوسّط زمن فيليب الثّاني أن يكون البطل **لاإنسانًا** (فيليب الثّاني) وإنّما **مكانًا** (هو المتوسّط).

إنّ برودال حسب ريكور لم يستطع –رغم ادّعائه– الإفلات من الخضوع لقواعد الرّواية، وحتّى الزّمن الجغرافيّ شبه الرّاكد، فهو زمن تاريخيّ مرتبط ضمنيًّا بالزّمن الفرديّ وخاصّة بالزّمن الاجتماعيّ. ويرى ريكور أنّ دراسة المتوسّط زمن فيليب الثّاني سيناريو كبير، أو بالأحرى سيناريوهات متداخلة مثل دور الأزمات الاقتصاديّة في تاريخ المجتمعات أو تضاؤل قيمة المتوسّط على المسرح العالميّ أو الصّراع بين العثمانيّين والأسبان أو التّناقض بين الثّقافات المختلفة التي

شهدتها الجهة (الموريسكيّون المسلمون، اليهود...). وقد صرّح ريكور بعد أن قرأ أطروحة برودال أنّه قرأ رواية حدثيّة جميلة حدثها الرّئيسيّ هو حيثيّات خروج المتوسّط من التّاريخ الشّامخ (La Grande histoire)[1].

وفي حوار مع بعض المفكّرين[2] تعرّض ريكور لعلاقة التّاريخ بالذّاكرة، فقال بوجود **ثلاثة** أنواع من التّاريخ: **التّاريخ الوثائقيّ** (L'histoire documentaire) الذي يقرّر إن كان الحدث الذي تنصّ عليه الوثيقة صحيحًا أم لا؟ (مثال عدد السّجناء في قلعة الباستيل يوم 14 جويلية 1789) **والتّاريخ الشّارح** (L'histoire explicative) الذي يعالج العلاقات المتبادلة بين العامل الاقتصاديّ والعامل السّياسيّ والعامل الاجتماعيّ والعامل الثقافيّ، وعند هذا المستوى، يحصل الاندغام بين «السّرديّ» و«الحدثيّ» لشرح أسباب الأزمة التي أدّت على سبيل المثال إلى الاستيلاء على الباستيل، رمز الاستبداد الملكيّ في أعين سكّان باريس في صيف 1789 **والتّاريخ الهيستوريوغرافيّ** (L'histoire historiographique). (وهذا المفهوم غائب في ثلاثيّته: **الزّمن والرّواية**). والتّاريخ الهيستوريوغرافيّ هو الذي يصنع للأحداث تسميات معيّنة، وليس من الضّروريّ تبنّي التّسميات التي يضعها معاصرو الحدث التّاريخيّ، فالمؤرّخ يصنع بنفسه التّسميات التي يراها ملائمة مثل النّهضة (La renaissance)، الثّورة الفرنسيّة (1789)... إلخ. وعند هذا المستوى تصبح العلاقة قويّة بين علم التّاريخ والهرمنطيقيا. فإذا كان التّاريخ الوثائقيّ خاضعًا لمقاييس التّثبّت، والتّاريخ الشّارح خاضعًا للجدل والمحاجّة، فإنّ التّاريخ الهيستوريوغرافيّ (ويسمّيه ريكور بالتّاريخ «**الشّعريّ**») هو الوسيلة التي تتمكّن بها الأمّة من صنع هويّتها بفضل الرّوايات المؤسّسة لتاريخها. وقد تكاثرت اليوم في العالم الرّوايات المتعلّقة بالهويّة خاصّة لدى الجماعات التي عانت من الإبادة الجماعيّة (الهنود الحمر، الأرمن، اليهود...)، بحيث يمكن

---

1 انظر مجلّة *Magazine littéraire*، عدد 390، باريس، سبتمبر، 2000.

2 ***La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Lawnay, C. Lévy***, Paris, 1995.

القول إنّ **الذّاكرة** هي هذه الرّوايات القائمة على جراح الماضي، بينما يتناسى التّاريخ الرّسميّ تلك الجراح أو يقلّل من شأنها.

ختامًا لهذا الفصل يمكن القول إنّنا لا نملك إلاّ أن نستبشر بهذا **التّنوّع** في التّيّارات التّاريخيّة اليوم في العالَم الغربيّ، ولنرفع الشّعار الشّهير لماو تسي تونغ «دع مائة وردة تتفتّح». إنّ التّنوّع هو الشّرط الضّروريّ للخلق والإبداع، وعلم التّاريخ لا يتكلّس إلاّ عندما يبتلى بهيمنة «باراديغم» واحد عليه. إنّ المطلوب، وهو ما جُرِّبَ فَصَحَّ، هو ممارسة النّقد والتّجديد باستمرار، لأنّ الحياة مسيرة مستمرّة ومتجدّدة باستمرار، وليست هناك «نهاية التّاريخ» في علم التّاريخ.

الخاتمة

حاصل ما أفضى إليه هذا البحث، هو أنّ كلّ مدرسة تاريخيّة من المدارس التي تعاقبت منذ عصر النّهضة الأوروبّية في فجر العصر الحديث إلى اليوم، قدّمت إضافة معتبرة لعلم التّاريخ. وإذا كان لكلّ مؤرّخ الحقّ في اختيار المدرسة التي يريد، فالتّعصّب منبوذ، وما هو ضروريّ ومحمود العواقب هو الانفتاح على المدارس الأخرى، وقديمًا قال أجدادنا العرب: "كلّ معرفة لا تتنوّع لا يُعوّل عليها". إنّ البحث عن الحقيقة في التّاريخ أهمّ من الانتماء إلى مدرسة معيّنة، لأنّ المطلوب -كما قال الفيلسوف كارل بوبر (KARL POPPER)- من النّظريّات العلميّة ليس قول الحقيقة، وإنّما إثبات خطأ النّظريّات السّابقة المعتبرة صحيحة، لذلك فإنّ أيّ تحليل تاريخيّ -مهما علا شأنه- لا يمكن إثبات صحّته نهائيًّا، وبالتّالي فالحقيقة العلميّة هي حقيقة مع تأجيل إثبات خطئها إن جزئيّا أو كلّيًّا. لنتذكّر قولة إنقلز (ENGELS) الشّهيرة التي أكّد فيها أنّ تاريخ العلوم هو تاريخ الانتقال من خطإ فادح إلى خطإ أقلّ فداحة. ما أعظم هذه العبرة وما أعظم هذا التّواضع!

إنّ الإنسان -وهو موضوع دراسة المؤرّخ- موضوع صعب جدًّا، نظر إلى طبيعة الإنسان المعقّدة والثّريّة والمتعدّدة والمتقلّبة. من كان يتصوّر أنّ الاتّحاد السّوفياتيّ سينهار بتلك الطّريقة المذهلة وبتلك السّرعة الفائقة؟ من كان يتصوّر أن تؤدّي تفجيرات 11 سبتمبر 2002 في الولايات المتّحدة الأمريكيّة إلى مثل تلك النّتائج على المستوى العالميّ اقتصاديًّا وسياسيًّا وإيديولوجيًّا؟

لقد خصّصنا هذا الكتاب لتاريخ الفكر التّاريخيّ في العالم المتقدّم منذ بزوغ العصر الحديث. ومن الشّائع أنّ الكثير من المؤرّخين لا يعتبرون القضايا الأبيستيمولوجيّة المتعلّقة بصناعتهم شأنًا يخصّهم بالدّرجة الأولى، أو هم لا يهتمّون بهذه القضايا إلاّ بصفة ثانويّة ومن باب الفضول لا غير.

إنّ المؤرّخ مطالب بألاّ يكون ذا تخصّص أحاديّ الجانب وبألاّ يتقوقع في دراسة ما جرى في الماضي، وعليه أن يعتبر الأبيستيمولوجيا جزءًا لا يتجزّأ من صناعته وشاغلاً رئيسيًّا من شواغله. ولا بدّ أن يكون ذا ثقافة واسعة ومتينة لا تقتصر على التّاريخ فقط، وإنّما تشمل العلوم الإنسانيّة مثل الاقتصاد والفلسفة وعلم السّياسة وعلم النّفس وعلم الاجتماع... إلخ. وهذا ليس بالأمر الهيّن، ومنذ متى كان العلم أمرًا هيّنًا وفي متناول كلّ النّاس؟ إنّ الذين طوّروا على التّاريخ ليسوا في أغلبهم —مع الأسف— من المؤرّخين مثل كونت (COMTE) وديلتاي (DILTHEY) وماركس (MARX) وفرويد (FREUD) وهوسّرل (HUSSERL) وبرقسون (BERGSON) وفوكو (FOUCAULT) وليفي شتراوس (LEVI-STAUSS) وغيرهم. ولقد كان هؤلاء العلماء عارفين بعلوم معيّنة وكذلك بالتّاريخ، وتجاوزوا بذلك تخصّصاتهم المعرفيّة الضّيّقة التي بدؤوا بها حياتهم العلميّة واحتكّوا بتخصّصات معرفيّة توجد على تخوم تخصّصاتهم الرّئيسيّة مثل **التّاريخ**، فأثمر ذلك التّلاقي تلاقحًا خصبًا جعلهم يبدعون ويبتكرون الأفكار والمفاهيم والنّظريّات الجديدة التي استغلّها المؤرّخون «المحترفون» لتطوير صناعتهم.

إنّ التّخصّص الضّيّق لا يفيد علم التّاريخ وإنّما يضرّه، والمؤرّخ مُطالب على الأقلّ بالتّعمّق في بعض التّخصّصات المجاورة للتّاريخ، لأنّ التّلاقح مع تخصّصات معرفيّة كثيرة صعب جدًّا إن لم نقل مستحيلاً في عالم اليوم الذي تشعّبت فيه العلوم وتشرذمت إلى حدّ يصعب حصره. إنّ هذا التّلاقح مع بعض العلوم المتاخمة لعلم التّاريخ هو المعبر الضّروريّ —**لكن غير الكافي**—، لأنّ المؤرّخ يجب أن يتوفّر له الذّكاء والحدس— للتّجديد والابتكار. إنّه من غير المقبول أن يترك المؤرّخ

الآخرين يفكّرون في صناعته وفي منزلته العلميّة، وهو قابع يتفرّج، وكأنّ الأمر لا يهمّـــه، أو هو يكتفي باعتبار ما يقوله غير المؤرّخين في التّاريخ «إيديولوجيا»! أو «فلسفة»! أو «ميتافيزيقا»!! هكذا بكلّ تسرّع.

هل يعاني علم التّاريخ اليوم أزمة عميقة؟ أم أنّ ما يبدو أزمة هو في الواقع تحوّل يجري في ظروف عسيرة؟

لقد ظلّ علم التّاريخ منذ هيروديت موضع تساؤل، وقد نما هذا العلم على مرّ الأيّام وتعزّز. وكانت كلّ «أزمة» تنفرج وتعود عليه بالفائدة الجمّة (مثال الوضعيّة أو الماركسيّة أو التّاريخانيّة...). إنّ الفكر التّاريخيّ قائم اليوم وثريّ ومعقّد المشارب وخصبٌ. وإذا كانت العلوم الدّقيقة مثل الفيزياء والطّبّ وعلم الأحياء... تتطوّر من حسن إلى أحسن كلّ يوم، فلماذا نتصوّر أنّ التّاريخ سيظلّ متخلّفًا عن الرّكب؟ إنّ بعض المؤرّخين المغرقين في التّشاؤم يردّدون اليوم بأنّ من سَبقوهم قالوا كلّ شيء، وبأنّ التّاريخ لم يتطوّر على مستوى المنهجيّة منذ هيروديت إلى اليوم، وأنّ قَدَرَ المؤرّخين اليوم هو «إعادة قراءة» ذلك التّراث القديم. لكنّ المنطق يفرض الإيمان بأنّ «نهاية التّاريخ» بالنّسبة إلى علم التّاريخ فكرة خاطئة تمامًا مثل فكرة «نهاية التّاريخ» بالنّسبة إلى تاريخ البشريّة العامّ. إنّ علم التّاريخ –طالما بقي الإنسان على وجه الأرض– لن يتوقّف عن التّجدّد والانبعاث والعطاء..



البيبليوغرافيا (قائمة مختصرة)

أعرضنا عن ذكر كتابات كبار المؤرّخين والفلاسفة والمفكّرين الذين ورد ذكرهم في ثنايا هذا الكتاب إلاّ فيما قلّ وندر، وذلك حتّى لا تطول هذه القائمة البيبليوغرافيّة إلى ما لا نهاية. كما آثرنا في صورة وجود مرجع معرّب الرّجوع إليه في نصّه الأصليّ أو على الأقلّ الرّجوع إلى التّرجمة الفرنسيّة، وذلك لأنّ أغلب التّرجمات العربيّة رديئة مع الأسف الشّديد. لقد اقتصرنا في هذه القائمة على ما قلّ ودلّ من الدّراسات المتعلّقة مباشرة بالمدارس التّاريخيّة الغربيّة على امتداد القرون السّتّة التي غطّاها هذا الكتاب.

1. باللّغة العربيّة

- بوتشيش (إبراهيم القادري)، **مستقبل الكتابة التّاريخيّة في عصر العولمة والأنترنيت**، الرّباط، منشورات الزّمن، 2001.
- يزبك (قاسم)، **التّاريخ ومنهج البحث التّاريخيّ**، بيروت، دار الفكر اللّبنانيّ، 1990.
- كوثراني (وجيه)، **الذّاكرة والتّاريخ في القرن العشرين الطّويل**، دراسات في البحث والبحث التّاريخيّ، بيروت، دار الطليعة، 2000.
- بن سليمان (فريد)، **دليل منهجيّ في التّاريخ**، تونس، مركز النّشر الجامعيّ، 1998.
- العرويّ (عبد الله)،
  - **ثقافتنا في ضوء التّاريخ**، بيروت، طبعة: 2، المركز الثّقافيّ العربيّ، 1989.
  - **مفهوم التّاريخ**، (جزءان)، بيروت، المركز الثّقافيّ العربيّ، 1992.
- عثمان (حسن)، **منهج البحث التّاريخيّ**، القاهرة، مطبعة المعارف، 1980.
- قنصوه (صلاح)، **الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة: عرض نقديّ لمناهج البحث**، بيروت، دار التّنوير، ط: 2، 1984.
- رستم (أسد)، **مصطلح التّاريخ**، بيروت، صيدا، المكتبة العصريّة، 1939.

2. باللّغات الأجنبيّة

- ARIES (PH.), ***Le temps de l'histoire***, Paris, Le Seuil, 1986.
- ARON (R.),
  - ***Introduction à la philosophie de l'histoire*** (1938), Paris, Gallimard, 1986.
  - ***Leçons sur l'histoire***, Paris, Fallois, 1989.
- BARRACLOUGH (G.), ***Tendances actuelles de l'histoire***, Paris, Flammarion, 1980.
- BERTRAND (M.), ***Le marxisme et l'histoire***, Collection : éditions sociales, Paris, 1979.
- BERTRAND (M.) et DORAY (B.), ***Psychanalyse et sciences sociales***, Paris, La découverte, 1989.
- BIZERE (J. M.) et VAYSSIERE (P.), ***Histoire et historiens, Antiquité, Moyen âge, France moderne et contemporaine***, Paris, Hachette, 1995.
- BLOCH (M.), ***Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien***, 5e édition, Colin, Paris, 1964.
- BOURDE (G.) et autres, ***Les écoles historiques***, Paris, Le Seuil, 1983.
- BRAUDEL (F.), ***Écrits sur l'histoire***, Paris, Flammarion, 1969.
- BURGUIERE (A.), ***Dictionnaire des sciences historiques***, Paris, P.U.F., 1986.
- CARBONNEL (CH. O.), ***L'histographie***, Paris, P.U.F., 1981.
- CARR (E.), ***What is history*** ? London, Pelican Books, 1964.
- COLLINGWOOD (R. G.), ***The idea of history,*** London, Oxford University Press, 1946.
- DE CERTEAU (M.), ***L'écriture de l'histoire***, Paris, Gallimard, Paris, 1975.
- DHOQUOIS (G.), ***Histoire de la pensée historique***, Paris, Colin, 1991.
- DORTIER (J. F.), ***Les sciences humaines*** (voir chapitre « Histoire »), édit., Revue Sciences humaines, Auxerre, 1998.
- DOSSE (F.), ***L'histoire en miette : des « Annales » à la « nouvelle histoire »***, Paris, La découverte, 1987.

- DOSSE (F.) et autres, ***Les courants historiques en France (19e – 20e siècle)***, Paris, Colin, 1999.
- ***Encyclopaedia Universalis***, Corpus 11, 1995, Article : « Histoire ».
- FEBVRE (L.), ***Combats pour l'histoire (1906-1912)***, Paris, Colin, 1992.
- FRIEDLÄNDER (S.), ***Histoire et psychanalyse***, Paris, Le Seuil, 1975.
- FOUCAULT (M.), ***L'Archéologie du savoir***, Paris, Gallimard, 1969.
- FUKUYAMA (F.), ***La fin de l'histoire et le devenir homme***, Paris, Flammarion, 1992.
- GARDINER (P.) et autres, ***The philosphy of history***, Oxford University Press, 1974.
- GENS (J. C.), ***l'histoire***, Ellipses, Paris, 1996.
- GINSBURG (C.), ***Mythes, emblèmes, traces, morphologie et histoire***, Paris, Flammarion, 1989.
- HUNTINGTON (S.), ***Le choc des civilisations*** (traduction), Paris Odile Jacob, 1997 (rééd. 2000).
- JABINET (M. P. C.), ***Introduction à l'historiographie***, Paris, Nathan Université, 1994.
- LANGLOIS (C. V.) et Seignobos (CH.), ***Introduction aux études historiques*** (1988), Réédition, Kimé, 1992.
- LE GOFF (J.) et autres,
  - ***La nouvelle histoire***, Paris, Retz, 1978.
  - ***Faire de l'histoire*** (3 tomes), Paris, Gallimard, 1974.
  - ***L'histoire aujourd'hui***, éd., Revue Sciences humaines, Auxerre, 1999.
- MADELENAT (D.), ***La biographie***, Paris, P. U. F.), 1984.
- MARROU (H. I.), ***De la connaissance historique***, Paris, Le Seuil, 1954.
- MOMIGLIANO (A.), ***Les fondateurs du savoir historique***, Les Belles Lettres, Paris, 1992.

- NOIRIEL (G.),
  - ***Sur la « crise » de l'histoire***, Belin, Paris, 1996.
  - ***Qu'est-ce que l'histoire contemporaine ?*** Paris, Hachette, 1998.
- NORA (P.) et autres, ***Essai d'ego-histoire***, Paris, Gallimard, 1987.
- NOUSCHI (A.), ***Initiation aux sciences historiques***, Paris, Nathan Université, 1993, (réédition).
- PESCHANSKI (D.) et autres, ***Histoire politique et sciences sociales***, Paris, éd., Complexe, 1991.
- PROST (A.), ***12 leçons sur l'histoire***, Paris, Le Seuil, 1995.
- RANCIERE (J.), ***Les mots de l'histoire, Essai de poétique du savoir***, Paris, Le Seuil, 1992.
- REMOND (A.) et autres, ***Être historien aujourd'hui***, Paris, Unesco, 1988.
- RICŒUR (P.),
  - ***Histoire et vérité***, Seuil, Paris, 1955.
  - ***Temps et récit***, (3 tomes), Paris, Le Seuil, 1983-85.
- RIOUX (J. P.) et autres, ***Pour une histoire culturelle***, Paris, Seuil, 1997.
- SOULET (J. F.), ***L'histoire immédiate***, Paris, P. U. F., 1994.
- TETART (P. H.), ***Petite histoire des historiens***, Paris, Colin, 1998.
- THUILLIER (G.) et Tulard (J.), ***Les écoles historiques***, P. U. F., 2e édition, 1993.
- VERHAEGEN (B.), ***Introduction à l'histoire immédiate***, Duculot, Belgique, 1974.
- VEYNE (P.), ***Comment on écrit l'histoire, essai d'épistémologie***, Paris, Le Seuil, 1971.

3. المجلّات

- ***Annales*** (Revue), Histoire et sciences sociales. Un tournant critique ?, Paris, nov., déc., 1988.
- BERTAUX (P.), L'approche biographique, sa validité méthodologique, ses potentialités dans ***les Cahiers internationaux***

de sociologie, Numéro spécial, Histoire et vie sociale, Volume 69, 1980.

- *Le Débat* (Revue), Histoire et Historiens, n° 92, 1996, Paris,.
- *Diogène* (Revue), La responsabilité sociale de l'historien, Paris, n° 168, 1994.
- HOBSBAWN (E. J.), L'historien entre la quête d'universalité et la quête d'identité, Revue *Diogène*, n° 168, 1994.
- LE GOFF (J.), Comment écrire une biographie historique aujourd'hui, *Le Débat*, (France), n° 54, 1989.
- *Sciences Humaines (Revue)*, Un siècle de sciences humaines (1900-2000), numéro spécial, Auxerre (France).
- *Sciences Humaines (Revue)*, L'histoire aujourd'hui, sept.,-oct., 1997, Auxerre, (France).


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

المؤلّف في سطور

د. الهادي التّيمومي:

- من مواليد 13– 01–1949 بالكبّارة (نصر الله)، القيروان (تونس).
- الإجازة في التّاريخ، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بتونس، 1971.
- دكتوراه حلقة ثالثة، جامعة نيس (فرنسا)، 1975، (اختصاص تاريخ معاصر).
- دكتوراه دولة، جامعة تونس 1، 1997، (اختصاص تاريخ معاصر).
- يعمل حاليًّا أستاذًا في كلّية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس العاصمة.

نشر المؤلّفات التّالية:

- **النّشاط الصّهيونيّ بتونس (1897–1948)**، دار محمّد علي الحامي، 1982، (الطّبعة الثّانية: 2001).
- **نقابات الأعراف التّونسيّين (1932–1955)**، دار محمّد علي الحامي، 1983.
- **انتفاضات الفلاّحين في تاريخ تونس المعاصر: مثال 1906**، بيت الحكمة، قرطاج، 1994.
- **الجدل حول الإمبرياليّة منذ بداياته إلى اليوم** (مع مقدّمة لسمير أمين)، دار محمّد علي الحامي، دار الفارابي، 1994.
- **تاريخ تونس الاجتماعيّ (1881–1956)**، دار محمّد علي الحامي، 1997.
- **الاستعمار الرّأسماليّ والتّشكيلات الاجتماعيّة ما قبل الرّأسماليّة: الكادحون «الخمّاسة» في الأرياف التّونسيّة (1861–1943)**، جزءان، دار محمّد علي الحامي – كلّية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، 1999.
- **في أصول الحركة القوميّة العربيّة (1839–1920)**، تونس، دار محمّد علي الحامي، 2002.

للمراسلة:
الهادي التّيمومي
23، نهج يوغرطة، 2010 منّوبة الوسطى، الجمهوريّة التّونسيّة.


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

فهرس الموضوعات

التّوطئة 5
المقدّمة 7
الفصل الأوّل: في معنى كلمة تاريخ 11
الفصل الثّاني: المؤرّخ الإنسانويّ 19
الفصل الثّالث: المؤرّخ العقلانيّ 33
الفصل الرّابع: المؤرّخ الرّومنطيقيّ 41
الفصل الخامس: المؤرّخ الوضعيّ 49
الفصل السّادس: المؤرّخ التّاريخانيّ 59
الفصل السّابع: المؤرّخ الماركسيّ 73
الفصل الثّامن: مؤرّخ «الحوليّات» الفرنسيّة 89
الفصل التّاسع: المؤرّخ البنيويّ 97
الفصل العاشر: المؤرّخ الفرويديّ 109
الفصل الحادي عشر: فيلسوف التّاريخ 117
الفصل الثّاني عشر: مؤرّخ اليوم 133
الخاتمة 147
المراجع 151